
التراث والتجديد
مناقشات وردود





سِلسِلَةُ كُتُبِ الثَّقَافَةِ الإِسلامِيَّةِ

رَقم: (1)

التُّراثُ والتَّجديدُ

مُنَاقَشَاتٌ وَرُدُودٌ

بقلم

أحمد الطيب

شيخ الأزهر الشريف

رئيس مجلس حكماء المسلمين





الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٧٧٨٤٧ أبوظبي
هاتف: 888 93 65 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

صورة الغلاف الخارجي هي منظرٌ للجامع الأزهر الشريف
بريشة المستشرق الفرنسي بريس دافين
Prisse d'Avennes, (1807 – 1879)

فِهرِست الهيئَة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
الطيِّب، أحمد (الإمام الأكبر)
التراث والتجديد
ط 3– القاهرة: دار القدس العربي،
1440هـ/ 2019م.
ص ؛ 14.5 × 21.5 سم.
عدد الصفحات: 144
1 – الفكر الإسلامي 2 – الإحياء والتجديد
3 – الفلسفة الإسلامية 4 – العنوان

الطبعة الثالثة

1440هـ/ 2019م.

مُتعَهِّد الطبع:
دار القدس العربي ، القاهرة
البريد الإلكتروني: dar.quds@gmail.com

تصميم الغلاف: Media Pictures Adv.
وائل حسن – هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني:wael.hasan86@gmail.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والتنسيق:
الأساتذة: ناصر محمد يحيى، ومحمد محمود بيومي.



رقم الإيـــداع: 2013/21852
الترقيم الدولي: 4 - 7 - 85061 - 977 - 978

(يُباعُ هذا الكِتابُ بِسعر التَّـكلُفة وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)



الفهرس الإجمالي

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

طَليعةُ الكتاب

ما زِلتُ أذكُرُ الكثيرَ مِن سِتِّينيَّاتِ القرنِ الماضي – ونحنُ طلبةٌ في المعهدِ الدِّينيِّ، على وَشْكِ الفَراغِ مِن دراستِنا الثانويةِ في الأزهَرِ، وعلى عَتباتِ كُلِّيَّاتِ الجامِعةِ – حين كانتِ الفلسفَةُ الماركسيَّةُ والاشتراكيَّةُ العِلميَّةُ تُغرِقُنا بمطبوعاتِها وسلاسِلِ كُتُبِها، وتأخُذُ على مَسامِعِنا وأبصارِنا كُلَّ طريقٍ.. وكانتِ الوَجاهَةُ العِلميَّةُ والثقافيَّةُ تفرِضُ على الطُّلَّابِ النابِهين – آنذاك – أنْ تلهَجَ ألسِنَتُهم بأسماءِ أساطيرِ الفلسفةِ اللِّينينيَّةِ والماركسيَّةِ والتروتسكيَّةِ، وأن يتحدَّثوا في الفُروقِ الدَّقيقةِ بينَ هذه المذاهبِ، ويخوضُوا في أحاديثِ الجَدَلِ التاريخيِّ والطبيعيِّ وقوانينِ التطوُّرِ، وما إلى ذلك مِن أُصولٍ فلسفيَّةٍ واجتماعيَّةٍ كانت معرِفتُها أو الإلمامُ بها ، هي فَرْقَ ما بينَ الطالِبِ النَّابهِ والطالِبِ المُنطوِي على تحصيلِ التُّراثِ والتعرُّفِ على لُغَتِه الفَنِّيَّةِ الدقيقةِ التي صِيغَت بها عِباراتُ الشيوخِ في هذا التُّراثِ: متنًا

وشرحًا، وحاشيةً وتعليقًا .. نعَم لقد بَدَا لنا أنَّ المُعاصَرةَ التي يتطلَّعُ إليها الطُّلَّابُ الطامِحون للتميُّزِ والوَجاهَةِ - تَقْضِي عليهم اقتناءَ بعضِ مؤلَّفاتِ ماركسَ وإنجلز ولِينين وأساطيرِ الفِكْرِ الاشتراكيِّ، وقراءَتَها وتسريحَ النَّظرِ فيها، واتِّخاذَها «مادَّةً» للمناقشةِ والمحاورةِ، والمُباهاةِ أحيانًا.

ولم تكُنِ الفلسفَةُ الماركسيَّةُ التي كانت تُرَوَّجُ تحتَ لافتةِ الفِكرِ الاشتراكيِّ هي التيارَ الوحيدَ الضاغِطَ على أفكارِ الشَّبابِ وعقولِهم في ستِّينيَّاتِ القَرنِ الماضي، فقد كُنَّا نعرِفُ قليلًا أو كثيرًا عن مدارسَ أُخرَى للفلسفةِ العلميَّةِ كالوضعيَّةِ المنطقيَّةِ مثلًا، والفلسفةِ الوجوديَّةِ، وغيرِهما مِنَ المدارسِ التي كانت تلفِتُ نظرَ الطُّلَّابِ المُتعطِّشين إلى ثقافةِ البحثِ عن الجديدِ خارِجَ التُّراثِ.

وكانت حركةُ التأليفِ والنَّشرِ في غالِبِها تُغْرِي القُرَّاءَ والمُثقَّفين بالدَّفعِ في هذا الاتِّجاهِ؛ لأنَّ الدَّولَةَ في هذه الحِقْبَةِ كانت -اقتصاديًّا- تميلُ إلى المذهبِ الاشتراكيِّ وتُعلِي مِن قَدْرِه، بقَدْرِ ما تبتعِدُ عن النِّظامِ الرأسماليِّ وتُقلِّلُ مِن شأنِه، ومِن هنا راحَت تُيَسِّرُ على الشَّبابِ اقتناءَ المَصادِرِ العِلميَّةِ الاشتراكيَّةِ بقُروشٍ زهيدةٍ .

كما كانت حَركةُ الثقافَةِ والفِكْرِ والفَنِّ والأدبِ تنحُو في تَوَجُّهِها العامِّ نحوَ المَذهبِ الاشتراكيِّ في كُلِّ تجلِّياتِه : الفلسفيَّةِ والاقتصاديَّةِ، والاجتماعيَّةِ، والفنِّيَّةِ .. وتُرَدِّدُ في بعضِ الأغاني والأناشيدِ التي يحفظُها الصِّغارُ والشَّبابُ أنَّ عَدُوَّ الاشتراكيَّةِ خائنٌ للمسؤوليَّةِ.

وبلَغَ تأثيرُ المُعسكَرِ الاشتراكيِّ في ذلك الوقتِ مبلَغَ التدَخُّلِ المباشِرِ في المؤسَّساتِ الدِّينيَّةِ وتَقْييمِ أدائِها ورَصْدِ مَدَى ملاءمتِها للتيارِ الاشتراكيِّ الذي كان يُمَثِّلُ التَّوجُّهَ الاقتصاديَّ والثقافيَّ للدولةِ آنذاك.

وأذكُرُ أنَّني زُرتُ أحدَ كِبارِ أساتذةِ الأزهرِ في ذلك الوقتِ في الفِيلَّا التي كان يقيمُ بها في مِصرَ الجديدةِ، وكان قد أُعفِيَ مِن مَنصِبِه كوزيرٍ للأوقافِ - قبلَ سنواتٍ قلائِلَ- رغمَ نشاطِه وتميُّزِه العِلميِّ وذكائِه الحادِّ وجمعِه بينَ الثقافةِ الأزهريَّةِ العَميقَةِ والثقافةِ الأوربيَّةِ الحديثةِ، وقال لنا يومَها : إنَّ إعفاءَه مِنَ الوزارَةِ كان بتوجيهٍ مِنَ المُعسكرِ الاشتراكيِّ الذي يخْشَى أن يقِفَ النَّشاطُ الدِّينيُّ لوزارةِ الأوقافِ عَقبةً في سبيلِ «المَدِّ الاشتراكيِّ».

وبلَغ مِن تَغَلْغُلِ هذا «المَدِّ» في الشُّؤونِ الدِّينيَّةِ أن خضَعَت

خُطَبُ المنابِرِ في تلك الفترةِ لخُطَّةٍ مُوَحَّدةٍ، ترتبِطُ بالواقِعِ المادِّيِّ للمجتمَعِ وتدورُ معه حيث دارَ .. إنِّي لأذْكُرُ أنَّ إحْـدَى خُطَبِ الجُمُعـةِ كانَ موضوعُها : «أسبوع المُرورِ» وثقافَة الالتزامِ بقواعِدِ السَّيْرِ في الشوارعِ والطُّرُقاتِ، وكان ذلك مَدعاةً للتَّندُّرِ والتَّفَكُّهِ في المُقارنةِ بينَ مسؤوليَّة إمامِ المسجدِ ومسؤوليَّةِ عسكرِي المُرورِ .

وقد تَنبَّهنا فيما بعدُ إلى أنَّ المَذهَبَ الاشتراكيَّ الذي تحَوَّلَتْ إليه مِصرُ في هذه الحِقْبَةِ وإنْ كان مَذْهبًا اقتصاديًّا بحتًا في تطبيقاتِه العَمَليَّةِ، إلَّا أنَّه مَذْهَبٌ ذُو جُذورٍ فلسفِيَّةٍ وأيديولوجِيَّةٍ، وله -في بلادِ المَنبَعِ والنَّشأةِ- موقِفٌ مُعلَنٌ مِنَ الدِّينِ، أيِّ دِينٍ، وبحيثُ يصعُبُ جِدًّا الفَصْلُ بينَ البُعدِ الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ والبعدِ الأيديولوجِيِّ في هذا المَذهَبِ، أو التغاضي عن الجانبِ الفلسفيِّ الكائِنِ في أحشائِه، وأنَّ أيَّةَ دولةٍ لا تستطيعُ -مثلًا- أن تُطَبِّقَ تأميمَ الصِّناعاتِ الثقيلةِ، أو السيطرةَ على الإنتاجِ ووسائلِه، أو التجارةِ الخارجيَّةِ أو التعليمِ أو العِلاجِ ... إلخ، دونَ أن تتأثَّرَ بفلسفَةِ هذا المذهبِ في التهوينِ مِن شأنِ الدِّينِ في نفوسِ الناسِ؛ وصحيحٌ أنَّ الخَلفيَّاتِ الأيديولوجيَّةَ للمذهَبِ الاشتراكيِّ الذي أظَلَّ المجتمَعَ المِصريَّ حينذاك لم تكُنْ مُعلَنَةً في

مُواجهةِ «الإسلامِ» بصورةٍ صريحةٍ، لأنَّ مُواجهةً كهذه كانت كفيلةً برَدِّ هذا المذهَبِ على أعقابِه والعودةِ به إلى خارجِ البِلادِ، إلَّا أنَّ تأثيرَه -غيرَ المُباشِرِ- كان سلبيًّا على الأزهَرِ والمؤسَّساتِ الدِّينيَّةِ الأُخرَى في مِصرَ .. وبخاصَّةٍ طُلَّابُ الأزهَرِ ممَّن لهم بصَرٌ بعُلومِ التُّراثِ العقليَّةِ والنقليَّةِ .

وكدليلٍ على تضيقِ الخِناقِ على الأزهَرِ وشيوخِه في ذلك الوقتِ، أَسُوقُ للقارِئِ الكريمِ بعضَ العِباراتِ من تقريرِ بَعْثَةِ الأزهَرِ الشَّريفِ في زيارةٍ إلى إندونيسيا والمَلايو والفِلبين ، في الفترة من ١٧ يناير إلى ١٦ فبراير من عام ١٩٦١م برئاسةِ الأستاذِ الأكبرِ فضيلةِ الشيخِ محمود شلتوت شيخِ الجامِعِ الأزهَرِ، وبصُحبَتِه الأستاذ الدكتور محمدُ البهيِّ المديرُ العامُّ للثقافةِ الإسلاميَّةِ في ذلك الوقتِ، وعُلماءُ آخرون، وفي هذا التقريرِ نقرأُ فِقْراتٍ تُوحِي بالشَّكْوَى مِنَ المسئولِين في مِصرَ الذين يميلُون لسَحبِ البِساطِ مِن تحتِ أقدامِ الأزهَرِ وعُلمائِه، ونزْعِ سُلطاتِه وتسليمِها لجِهاتٍ مدنيَّةٍ بعيدةٍ كُلَّ البُعدِ عَنِ العَملِ الإسلامِيِّ، وذلك حينَ أشارَ التقريرُ إلى ظُهورِ كِيانٍ جديدٍ يُسمَّى بالمؤتمرِ الإسلاميِّ ليكونَ البديلَ لكُلِّ أنشطةِ الأزهَرِ العلميَّةِ والثقافيَّةِ والاجتماعيَّةِ التي يتواصَلُ مِن خِلالِها مع شَعبِ مِصرَ ومع المسلِمين في الخارِجِ .

لقد شكَّلَ «المؤتمرُ الإسلاميُّ» –في مِصرَ– بَعْثَةً صغيرةً مِن بعضِ أعضائِه سبَقَتْ بَعثةَ شيخِ الأزهرِ في إندونيسيا بأسبوعَيْن، وكان تعاقُبُ البَعْثَتَيْن في هذا الوقتِ القصيرِ «مدعاةً للتساؤلِ لَدَى الجِهاتِ الرَّسميَّةِ الحكوميَّةِ» في إندونيسيا – فيما يقولُ التقريرُ– الذي كشَفَ عن أنَّ مُهِمَّةَ بَعْثةِ المؤتمرِ الإسلاميِّ تناولَت –ضِمنَ ما تناوَلَت– بيانَ رِسالَةِ الأزهرِ للإندونيسيِّين، وأنَّها أصبحَتْ قاصِرةً على شئونِ العِبادَةِ وَحْدَها، وأنَّ المؤتمرَ الإسلاميَّ –في وضعِه الجديدِ– قد أخَذَ الجانِبَ الاجتماعيَّ مِن رسالةِ (الأزهرِ)، ولذلك فالمؤتمرُ الإسلاميُّ يطرَحُ نفسَه بحُسْبانِه الجِهَةَ التي تُعينُ على الرَّبطِ الثقافيِّ الرُّوحيِّ بينَ الجمهوريةِ العربيَّةِ المتحدةِ وبلادِ العالَمِ الإسلاميِّ الأُخرَى، ومِن ثَمَّ فإنَّ النِّداءاتِ التي تُوجَّهُ إلى الجُمهوريَّةِ العربيَّةِ المتحِدةِ في شأنِ تقديمِ المَعونَةِ الثقافيَّةِ في صورةِ كُتُبٍ أو مُدَرِّسين أو طُلَّابٍ يجِبُ أنْ تُوجَّهَ إلى المؤتمرِ الإسلاميِّ وَحْدَه.

ويُعَقِّبُ التقريرُ على العَرضِ الذي تقَدَّمَ به مبعوثًا [١] المؤتمرِ

(١) يذكُرُ التقريرُ أنَّ أحدَ هذَيْن المبعوثَيْن كان أُستاذًا بكلِّيَّةِ الزِّراعَةِ والآخَرَ كان مُدَرِّسًا بها.

الإسلاميِّ إلى إندونيسيا فيقولُ: «وفوقَ أنَّ هذا العَرْضَ مِن شَأنِه أنْ يُضْفِي ظِلًّا مِنَ الشَّكِّ والرِّيبَةِ على عَلاقَةِ الجُمهوريَّةِ العربيَّةِ المُتحِدةِ بالبلادِ الإسلاميَّةِ – فإنَّه مِن جانِبٍ آخَرَ مِن شأنِه أنْ يُضْعِفَ مِن مركزِ الأزهرِ وهيبتِه في نفوسِ المسلمِين خارِجَ الجُمهوريَّةِ العربيَّةِ المتحدةِ، وذلك أمرٌ لا يَفيدُ منه إلَّا خُصومُ الجُمهوريَّةِ العربيَّةِ المتحدةِ»[١] .

وقد كانت بَعْثَةُ الأزهرِ برئاسةِ شيخِه الجليلِ الشيخِ محمود شلتوت في قِمَّةِ الشَّجاعَةِ وهي تُقدِّمُ هذا التقريرَ إلى السيِّدِ الرئيسِ جمال عبد الناصر . ويقولُ الشيخُ الجليلُ في هذا التقريرِ: «وقد كانت مُفاجأةً لي أنْ أخبرَني السيِّدُ وزيرُ الشئونِ الدينيَّةِ بأنَّه تَلَقَّى دعوةً مِنَ المُؤتمَرِ الإسلاميِّ ووزارةِ الأوقافِ في القاهِرَةِ لعَقدِ ندوةٍ إسلاميَّةٍ في يونيو مِن هذا العامِ. وقد فوجئتُ بهذا، إذ ليس لدَى الأزهرِ عِلمٌ بهذه الندوةِ . والحرصُ على مكانةِ الأزهرِ في هذه البلادِ كان يقتضي التشاورَ أوَّلًا مع الأزهرِ في مِثلِ هذه الدَّعوةِ، وفوقَ أنَّ ذلك يُنْبِئُ عن عَدمِ انسجامٍ في السِّياسَةِ الإسلاميَّةِ للجمهوريَّةِ العربيَّةِ المتحدةِ فهو يُشعِرُ الرَّأيَ العامَّ

(١) انظر تقريرًا عن رِحلَةِ بَعثَةِ الأزهرِ إلى إندونيسيا من ١٧ يناير إلى ١٧ فبراير سنة ١٩٦١م «سِرِّي جِدًّا» ٦، مطبوعٌ على الآلَةِ الكاتِبَةِ، ويقع في ١٣ صحيفة.

الإسلاميَّ في الخارجِ بتَنافُسِ الهيئاتِ الإسلاميَّةِ في القاهرةِ ووضعِ بعضِها وضعًا غيرَ كريمٍ ، خصوصًا ذلك المعبدَ الذي له تاريخٌ وله قادَةٌ في العالَمِ الإسلاميِّ في الشارِعِ »[1].

إنَّ ما جاء بهذا التقريرِ مِن عباراتٍ مُثقلَةٍ بالأسَى والأَلَمِ خيرُ شاهِدٍ على أنَّ الأزهَرَ في مِصرَ الاشتراكيَّةِ كان يُعاني مِن التضييقِ، ومِن سَلْبِ الاختصاصاتِ، ومِن سَجْنِه في زاويَةِ العِباداتِ فقط، وحرمانِه مِن جماهيرِه ومُحِبِّيه ومُريدِيه مِنَ المصريِّين ومِن المسلِمين عامَّةً.

ونحنُ نعتقِدُ أنَّ إقصاءَ الأزهَرِ في ذلك الوقتِ : سياسيًّا واجتماعيًّا وشعبيًّا ، لم يكُنْ - بكُلِّ تأكيدٍ - أمرًا سهلًا على نفوسِ المسئولين المِصريِّين أنفسِهم، ولكنَّه كان - في أغلَبِ الظَّنِّ - أشبَهَ بما يُسَمَّى الآن بالمُواءمَةِ التي تفرِضُها ضَروراتُ التحوُّلِ السياسيِّ والاقتصاديِّ، وما تقتضيه ظروفُ التحوُّلِ مِن غَضٍّ للطَّرْفِ عن اللَّوازِمِ الفَلسفيَّةِ والأيديولوجيَّةِ لهذا المَذهَبِ أو ذاك...

هكذا عِشْنا نحنُ طُلَّابَ الأزهَرِ في هذه الحِقْبَةِ، تَهُبُّ علينا الرِّياحُ الثقافيَّةُ العاتيَةُ مِن شرقِ أُوروبا وغربِها، وكُنَّا بينَ

(١) التقرير ص ٨ .

طريقَيْن : إمَّا فتحُ النوافِذِ لهذه الرِّياحِ ومعاناةُ الاغترابِ، وإمَّا الانغلاقُ في مُقرَّراتِ التُّراثِ ومُعاناةُ الاغترابِ كذلك.. ولم يُنْقِذْنا مِن هذا الصِّراعِ إلَّا هذه النُّخْبةُ مِن عُظماءِ مُفَكِّري مِصرَ، الذين صَمَدوا لهذا الفِكْرِ الوافِدِ مِن شَرْقٍ ومِن غَربٍ، وكَشَفُوا عن كثيرٍ مِن عَوراتِه ونَقائصِه ونقائضِه أيضًا، وبيَّنوا للتائهين مِنَ القُرَّاءِ والشَّبابِ مَواطِنَ الضَّعْفِ والتَّهافُتِ في هذه المذاهِبِ، وكيف أنَّها «مذاهِبُ هَدَّامةٌ».

وكان عِملاقُ الأدَبِ العربيِّ «العقَّادُ» في مُقدِّمَةِ هذه النُّخبَةِ مِنَ العُظماءِ الذين مَثَّلُوا لجيلِنا طَوْقَ نَجاةٍ، وأعادُوا لنا الثِّقةَ في أنفُسِنا وفي تُراثِنا وحضارتِنا، وهذا الرَّائدُ العظيمُ له فَضْلُ السَّبْقِ والتَّرصُّدِ لهذه المَذاهِبِ وتحطيمِ أصنامِها وهَدْمِ معابِدِها بمِعولٍ لا يَقْوَى أحَدٌ عَلى مُواجَهَتِه .

وقد سارَ على المِنوالِ نفسِه الأُستاذُ محمَّدُ البَهِيِّ، الذي تفَرَّغَ بعدَ خُروجِه مِن وَزارَةِ الأَوقافِ تَفَرُّغًا كامِلًا لنقدِ «المادِّيَّةِ» وتفنيدِها، وإثباتِ تَهافُتِ الفِكْرِ المادِّيِّ في مؤلَّفاتٍ بالِغَةِ الرَّصانَةِ والقُوَّةِ، وأيضًا في تفسيرِه لأجزاءٍ مِنَ القُرآنِ الكَريمِ .. اتَّخَذَ فيه مِن تفنيدِ الفلسفَةِ المادِّيَّةِ مَوضوعًا لا تُخطِئُه عَينُ قارِئٍ .

ثُمّ كانت مؤلَّفاتُ المُفكِّرِ الإسلاميِّ الكبيرِ الأستاذ الشيخ محمَّدٍ الغزاليِّ ، ومقالاتُه ومحاضراتُه، «مَصدَّاتٍ» قويَّةً وشامِخةً وقَفَتْ في مَهَبِّ هذه الرِّياحِ المادِّيَّةِ العاتيَةِ، التي كانت عَلى وَشْكِ اقتلاعِ الجُذورِ وتسطيحِ العُقولِ وتزييفِ الوَعيِ . وقد تميَّزَتْ محاولةُ الأُستاذِ الشيخِ بيُسْرِ الأُسلوبِ وسُهولَةِ العَرضِ، وسُرعَةِ الانتقالِ في أوساطِ الجماهيرِ على اختلافِ دَرجاتِها العِلميَّةِ والثقافيَّةِ، وقد لا نعْدُو الحقيقةَ لو قُلْنا إنَّ الشيخَ محمَّدًا الغزاليَّ تَفرَّدَ بالقُدْرَةِ على صِياغَةِ ثقافَةٍ إسلاميَّةٍ رَفيعةِ المُستَوَى، أفادَ منها المُثقَّفون والدَّهْماء عَلى سَواءٍ، وكَشَفَت للقُرَّاءِ عن عَظمةِ الإسلامِ وحَيَويَّةِ القُرآنِ والنَّبيِّ الكريمِ محمَّدٍ ﷺ ، وأعادَت لكثيرٍ مِنَ المُسلمِين الثِّقَةَ في قُدرَتِهم على أنْ يَجْمَعُوا في حَياتِهمُ المُعاصِرَةِ بينَ الدِّينِ والدُّنيا ، دُونَ أنْ يتَطَرَّقَ لنفُوسِهم طَوارِقُ الانفِصامِ أو التضادِّ أو الاغترابِ .

وقُلْ مِثلَ ذلك عَن الأُستاذِ سيد قُطب وكُتُبِه التي أَلَّفَها ليُصَوِّرَ عَدالَةَ الإسلامِ الاجتماعيَّةَ التي تقِفُ دُونَها الأنظِمَةُ الاقتصاديَّةُ والاجتماعيَّةُ في الشيوعيَّةِ والاشتراكيَّةِ والرأسماليَّةِ حَسْرَى كَليلَةَ الطَّرْفِ .

ولا يُمكِنُ لأيِّ راصِدٍ لمعركةِ الماركسيَّةِ في العالَمِ العربيِّ

– في ستِّينيَّاتِ القرنِ الماضي وسبعينِيَّاتِه – أن يُغْفِلَ أعمالَ السيِّدِ محمَّد باقِرِ الصَّدْرِ بالعِراقِ التي جاءَتْ هَدْمًا وتَقْويضًا للفلسفَةِ المادِّيَّةِ في مَذاهِبِ: الرَّأسماليَّةِ والاشتراكيَّةِ والشيوعيَّةِ، وقد أفاضَ السيِّدُ الصَّدرُ في بيانِ المآسِي الاجتماعيَّةِ التي شَقِيتْ بها الإنسانيَّةُ في ظِلالِ هذه الأنظِمَةِ المادِّيَّةِ ، سواءً في الفِكرِ الرَّأسماليِّ أو الاشتراكيِّ . وتمَيَّزَ عملُ الأستاذِ الصَّدرِ بالدِّقَّةِ الفلسفيَّةِ وبالتحليلِ العميقِ للشيوعيَّةِ والاشتراكيَّةِ والرأسماليَّةِ، وبنقدِه المنطِقِيِّ المُسْتَنِدِ إلى الحُجَجِ العَقليَّةِ، والدَّلائلِ الفلسفيَّةِ والاقتصاديَّةِ والفقهيَّةِ على إفلاسِ هذه المذاهِبِ، التي تنكَّرَتْ لفلسفَةِ الدِّينِ وفلسفَةِ الأخلاقِ، وسيظَلُّ الكِتاباتِ الخالِدانِ على وَجْهِ الزَّمَنِ –وهما: «**اقتصادُنا**»، و«**فلسفَتُنا**»– مصباحَيْن يُضيئانِ الطَّريقَ لكُلِّ راغِبٍ في الاطِّلاعِ على عَوْراتِ الفلسفةِ المادِّيَّةِ، وما نَتَجَ عنها مِن أنظمَةٍ اجتماعيَّةٍ خُيِّلَ للإنسانِ في بادِئِ الأمْرِ أنَّها الفِردَوْسُ المفقودُ، ثُم ما لَبِثَ أنِ اكتَشَفَ أنَّها الجَحيمُ الذي لا يُطاقُ..

وما إنْ تهاوَتْ هذه البِناءاتُ العلميَّةُ والفلسفيَّةُ في بلادِ النَّشأةِ، بعدَ سُقوطِ الاتحادِ السوفيتيِّ حتَّى بَدَأَتْ مَوجَةٌ جديدةٌ مِن مَوجاتِ التَّضليلِ والالتفافِ على المُقَدَّساتِ الإسلاميَّةِ، وكانت الهَجْمَةُ هذه المَرَّةَ على «تُراثِ المسلمِين»، والعبثُ به،

وتشريحُه وتقطيعُ أوصالِه، ولا تزالُ هذه الهجمَةُ تُواصِلُ حَمْلَتَها حتَّى يومِنا هذا، وقد نَشَأَتْ في هذا الاتِّجاهِ نظريَّاتٌ عِدَّةٌ تَدورُ حولَ ما أَسماه بعضُ الكُتَّابِ بمَذبَحَةِ التُّراثِ [١] .

وقد عُقِدَت نَدواتٌ كُبرَى تُناقِشُ قِيمةَ التُّراثِ في تحديثِ العالَمِ العربيِّ، وهل هو عُنصرٌ فاعِلٌ قادِرٌ على صُنعِ مشروعٍ يُحقِّقُ نهضةَ العالَمِ العربيِّ والإسلاميِّ ، أو أنَّه عنصرٌ جامِدٌ ميِّتٌ مُعوِّقٌ! وحينئذٍ يحِقُّ للمشروعِ النَّهضويِّ - فيما رَأَى البعضُ - أنْ يبدأَ مِن فراغٍ، ويحِقُّ لنا أنْ نتَّجِهَ إلى أوروبا وأمريكا نَقتبِسَ منها ما نستطيعُ اقتباسَه وتمَثُّلَه وهضْمَه، لا نتردَّدُ ولا نتحرَّجُ ولا ننظرُ إلى دِينٍ أو شريعةٍ أو حضارةٍ عربيَّةٍ وإسلاميَّةٍ.

ويقتضينا واجِبُ الإنصافِ أن نقولَ : إنَّ طائفةً مِن كِبارِ مُفكِّرينا الأُصلاءِ نظَروا إلى التُّراثِ نظرةً شديدةَ التوازُنِ، ونبَّهوا إلى أنَّ إغفالَ تُراثِنا العَقليِّ والنقليِّ في مشروعِ النهضةِ هو بمثابةِ «الانتحارِ» أو الدمارِ الحضاريِّ أو «السُّقوطِ» في هاويَةٍ لا قرارَ لها، وأنَّه لا يَتسنَّى لحضارةٍ عربيَّةٍ حديثةٍ أن تستوِيَ على سُوقِها إلَّا إذا اعتمدَتْ على «تُراثِها» في عمليَّةِ التحديثِ، وذلك حتَّى تستبينَ شخصيَّتُها وتتحدَّدَ لها ملامِحُها وقَسماتُها بينَ الحضاراتِ

(١) مذبحة التراث ، لجورج طرابيشي .

الأُخرَى. مع التنبيهِ على أنَّ التراثَ يُؤخَذُ منه ويُرَدُّ عليه: يُؤخَذُ منه ما يكونُ ثقافةً تقبَلُ أنْ نعيشَها الآن، ويُرَدُّ ما كان منه ثقافَةً لصيقةً بالعَصرِ الذي أنتجَها وسوَّغَها وارتبطَت به ارتباطًا وثيقًا، ولم تَعُدِ الآن مِن هُمومِ هذا العصرِ أو صوالِحِه، وهؤلاء هم الوسطيُّون الذين آمنوا بثوابتِ التُّراثِ ونادَوْا بالحِفاظِ عليها، ونظَرُوا إلى متغيِّراتِه بعَينِ الاحترامِ والتقديرِ، ولكن في إطارِ تَبدُّلاتِها وتحوُّلاتِها التاريخيَّةِ، حَسَبَ تطوُّرِ الظُّروفِ وتقدُّمِ العصورِ وطُروءِ المُستجدَّاتِ، ولكنَّ هذا لا يعني أنْ نحْكُمَ عصرَنا بمتغيِّراتِ عصورٍ لا تُلبِّي حاجاتِ هذا العصرِ، وعلينا أن نفْتَحَ بابَ الاجتهادِ .

غيرَ أنَّ طائفةً أُخرَى اشتطَّتْ في دعوتِها فأطلقَتْ حَقَّ الاجتهادِ لكُلِّ مُفَكِّرٍ ومُثقَّفٍ، حتَّى لو كانَ غيرَ مُؤهَّلٍ وغيرَ مستوفٍ لشُروطِ الاجتهادِ وضوابِطِه، وقد زعَم هؤلاء أنَّهم جديرون بحركةِ إحياءٍ للتُّراثِ بغَرضِ تطويعِه لمُستجدَّاتِ العصرِ، وقد اختلَفُوا طرائِقَ ومدارِسَ: فمنهم مَن جرَّد التُّراثَ مِن أخَصِّ خَصائصِه، أعْني النَّصَّ المُقدَّسَ، أو «قَداسَةَ النَّصِّ»، واستبدلَ بها ما يُسمَّى عِندَهم بـ« تفكيكِ المُقدَّسِ ».

ومنهم مَن حصَرَ التُّراثَ أُصُولًا وفروعًا في فترةٍ تاريخيَّةٍ مُنتهيَةٍ، وهؤلاء هم أصحابُ مَذهبِ «تاريخانيَّةِ النَّصِّ» .

ومنهم مَن أحالَ التُّراثَ برُمَّتِه إلى أصولٍ مادِّيَّةٍ، ليَسْلُكَ به في دَربِ المَذاهِبِ المادِّيَّةِ التي تتوقَّفُ عندَ حُدودِ المَحسوسِ ولا تعترِفُ بما وَراءَ العالَمِ المادِّيِّ.

ومنهم مَن لجأَ إلى تطبيقِ عِلْمِ «الهيرمينوطيقا» في تفسيرِ النَّصِّ القُرآنيِّ وتأويلِه، ونادَى بأنَّ فَهْمَ النَّصِّ غيرُ ثابتٍ وليس نهائيًّا، وأنَّ قِراءَتَه مَفتوحَةٌ ولا فَرْقَ في ذلك بينَ نَصٍّ أدبيٍّ أو نَصٍّ دينيٍّ، والقُرآنَ -عِندَهم- نصٌّ لُغويٌّ، تكوَّنَ في ثقافةِ عصرِه وظروفِها وتاريخِها؛ ولا يُمكِنُ فَصْلُه عن بيئتِه وثقافتِه التي نزَلَ فيها.

وأصحابُ هذا التَّوجُّهِ ينطلِقونَ مِن التَّسويَةِ بينَ النَّصِّ القُرآنيِّ المُقدَّسِ، والنُّصوصِ التاريخيَّةِ، ونصوصِ التوراةِ والإنجيلِ في خضوعِها للقِراءاتِ الحَداثيَّةِ، غيرَ عابِئينَ بالفُروقِ الدَّقيقةِ الحاسِمةِ بينَ نَصِّ القُرآنِ وهذه النُّصوصِ، مِن حيثُ اختلافُ طبيعةِ المَصدرِ، فهو في القُرآنِ إلهِيٌّ مُقَدَّسٌ، وفي غيرِه كِتاباتٌ أو إلهاماتٌ مؤلَّفَةٌ ومُدوَّنةٌ، ونَصُّ القُرآنِ الكريمِ لم يتعرَّضْ لتدخُّلٍ بشريٍّ بالرِّوايَةِ أو باستحضارِ الأحداثِ أو بالصِّياغَةِ بعدَ موتِ صاحِبِ النَّصِّ، أو بوحيٍ مِن تأثيرِ البيئةِ والواقعِ التاريخيِّ، ولم يكُنْ للنبيِّ ﷺ أيُّ دَوْرٍ أو عَمَلٍ إلَّا نَقْلَه وتبْليغَه للناسِ كما سَمِعَه ووَعاه عن الوحيِ: حَرْفًا حَرْفًا وكَلِمَةً كَلِمَةً. ثُم إنَّ النَّصَّ القرآنيَّ قد تَوَفَّرَت له طُرُقٌ عجيبَةٌ في توثيقِ النَّصِّ وحِفْظِه وصِيانتِه

وخُلودِه، لم تَتَوفَّرْ لأيِّ نَصٍّ آخَرَ مِنَ النُّصوصِ التاريخيَّةِ أو الدِّينيَّةِ أو الأدبيَّةِ أو غيرِها.. وهذه الفُروقُ الكُبرَى هي التي سَوَّغَتْ للغربيِّينَ أن يُخضِعوا هذه النُّصوصَ التي يتدخَّلُ فيها العَمَلُ البَشَريُّ للقِراءاتِ الحَداثيَّةِ؛ إذ هي نصوصٌ ماتَ أصحابُها، ومِن حَقِّ قارِئها أنْ يَضرِبَ صَفْحًا عمَّا كان يقصِدُه هؤلاءِ المَوتَى في نُصوصِهم مِن معنًى مُحدَّدٍ أو فَهْمٍ مُعَيَّنٍ. ومعلومٌ أنَّ الحَداثةَ الغربيَّةَ تقتَضِي أَوَّلَ ما تقتَضِي قَطْعَ الصِّلَةِ بالماضِي وآثارِه؛ «لِما انطبَعَ في ذاكِرتِهم مِن أشكالِ التّخلُّفِ التي عانَوْها في القُرونِ الوُسطَى، حتَّى إنَّهم أصبحوا يفِرُّونَ مِن كُلِّ ماضٍ - ولو كان ماضيَهم القريبَ - فِرارَهم مِن موتِهم، ورَغمَ أنَّ هذا الحالَ لا ينطَبِقُ على ذاكِرَةِ المسلمِين؛ لأنَّ هذه القرونَ كانت تَشهَدُ على تحَضُّرِهم، فقد أَبَى بعضُ الدَّارسِين إلَّا أنْ يَبنُوا على أنَّ الأُمَّةَ المُسلِمَةَ ينبغِي أن تحْذُوَ في عَلاقَتِها بتُراثِها وتاريخِها حَذْوَ الغَربِ في عَلاقَتِه بتُراثِه وتاريخِه، فجاءوا بقِراءاتٍ للقُرآنِ تقطَعُ صِلَتَها بالتفاسيرِ السابِقَةِ، طامِعِين أن يفتَحوا عَهْدًا تَفْسيريًّا جديدًا»[1]. هذا إضافَةً إلى أنَّ الواقِعَ الأُوروبيَّ الذي نتَجَ المَنهَجَ

---

(١) رُوحُ الحَداثةِ المَدْخَلُ إلى تأسيسِ الحَداثَةِ الإسلاميَّةِ، لطه عبد الرحمن: ١٧٥ - ١٧٦، وهو كِتابٌ بالِغُ الأهميَّةِ في نقدِ الحَداثَةِ الغربيَّةِ والحَداثيِّين العَربِ في قضيَّةِ التُّراثِ.

الحداثيَّ كان واقِعَ صِراعٍ مريرٍ بينَ المُفكِّرين والأُدَباءِ والفَلاسِفَةِ مِن ناحيةٍ، والدِّينِ والكَنيسةِ ورِجالِها مِن ناحيةٍ أُخرَى، وتَكَشَّفَ الصِّراعُ عَنِ انتصارٍ ساحِقٍ لرِجالِ الأَدَبِ والفلسَفةِ، وسَمَّوْا فلسفتَهم «الفلسفَةَ التنويريَّةَ»، في إشارةٍ صَريحَةٍ إلى أنَّ فلسفةَ خُصُومِهم مِن رِجالِ الدِّينِ والكَنيسَةِ هي فلسفَةُ ظلامٍ وجهلٍ وتخبُّطٍ، يجِبُ أن تنجَلِيَ غُمَّتُها عن الناسِ. ومِن هنا لَمْ يتردَّدْ فَلاسِفَةُ التنويرِ الغربيِّ في أن يصدَعُوا بأنَّ الفِكْرَ الحَداثيَّ يشتغِلُ بالإنسانِ وينفُضُ يديه مِن «الإلَهِ» جُمْلةً وتَفصيلًا، وأنَّ العَقلَ وَحْدَه هو المَرْجِعُ وليس الوَحْيُ الإلهيُّ، وأنَّ الدُّنيا هي مِحورُ تَعَلُّقِ الإنسانِ وتوجُّهِه واشتغالِه وليس الآخِرَةُ[1].. وبَدَهِيٌّ أنَّ مَنْهَجًا لتفسيرِ النُّصوصِ وتأويلِها يتخَلَّقُ في تداعِياتٍ كتداعياتِ الصِّراعِ الغربيِّ وتحولاتِه العَقَديَّةِ والعقليَّةِ، لو طُبِّقَ على نصوصٍ تعتمِدُ أوَّلَ ما تعتمِدُ على القَداسَةِ والوَحيِ الإلهيِّ وتنظُرُ إلى الدُّنيا مِن منظورِ أنَّها خَطٌّ قصيرٌ في مِشوارِ الحَياةِ، يُسْلِمُ إلى خَطٍّ لا يتناهَى في حَياةٍ لا نِهائيَّةٍ، هذا المنهجُ حين يُطبَّقُ بطريقِ القَسْرِ على غيرِ مُتماثِلَيْن، بل

(١) م. ن: ١٨٩.

مُتدابِرَيْن، فإنَّه لا محالةَ يُنْتِجُ قِراءةً خاطِئةً يُنكِرُها النَّصُّ نفسُه ولا تُعبِّرُ عنه مِن قريبٍ أو بعيدٍ.

وبحثُنا الذي نُقدِّمُ له بهذه المقدِّمَةِ هو مِن طِرازٍ يجمعُ في منهجِه بينَ مختلِفِ التوجُّهاتِ التي أشَرْنا إليها، وذلك بَعْدَ ما ينطلِقُ مِن مبدأِ «انتزاعِ القَداسَةِ» مِن النُّصوصِ الأُصولِ في هذا التُّراثِ وأعنِي بها: القُرآنَ الكريمَ والسُّنَّةَ النبويَّةَ، ثُم يفتحُ البابَ بعدَ ذلك لتاريخيَّةِ النَّصِّ، وللمادِّيَّةِ الأصوليَّةِ التي تعنِي أنَّ وَحيَ القُرآنِ والسُّنَّةِ كان نتيجةً لحَراكِ الواقِعِ المادِّيِّ على الأرضِ. فهو الذي يَستدعِيه استدعاءَ السَّببِ مُسبَّبَه والعِلَّةِ معلولَها، وهو الذي يُغيِّرُه حين يتغَيَّرُ، وهو الذي يتحَكَّمُ فيه نزولًا وتغييرًا، وحَذفًا وتعدِيلًا.

ورغمَ احترامِنا للأستاذِ الكبيرِ الدكتور حسن حنفي فإنَّ مِنَ الواجِبِ العِلميِّ علينا أنْ نُذكِّرَ بأنَّ مشروعَه ومؤلَّفاتِه بمجلداتِها الضخمةِ جاءت كُلُّها لتقولَ لنا: إنَّ التُّراثَ بأصولِه وفروعِه، لا يصلُحُ للاعتمادِ عليه في هذا العصرِ، ولا بُدَّ مِن إعادَةِ إنتاجِه وتوظيفِه عبرَ التجديدِ.

وإلى هنا قد نتَّفِقُ معه بصورةٍ أو بأُخْرَى إذا تَمَّتْ عمليَّةُ التجديدِ على أساسِ استبقاءِ الأُصولِ والثوابتِ وكُلِّ النُّصوصِ

القَطعِيَّةِ، معَ الاجتهادِ المُنضبِطِ بالنَّقلِ والعَقلِ في الفُروعِ الظَّنِّيَّةِ القابلةِ للتحرُّكِ لمواكبةِ ما يَستَجِدُّ مِنَ النَّوازِلِ والقَضايا.. ولكِنْ نختلِفُ معه أشَدَّ الاختلافِ في أنْ يَجِيءَ التجديدُ هَدْمًا وتَبديدًا للمُسَلَّماتِ الأُولَى والثوابِتِ القَطعيَّةِ للتُّراثِ وأصولِه، ومَسخَه وتشويهَه ثُم تقديمه بعدَ ذلك للمسلمِين بحِسبانِه طَوْقَ النَّجاةِ لحياتِهم المُعاصِرةِ ..

في هذا البحثِ دَعْوَى ومُقَدِّماتٌ واستدلالاتٌ، وفيه أيضًا مُناقشاتٌ واعتراضاتٌ وردودٌ.. أورَدْناها إبراءً للذِّمَّةِ وابتغاءً لمرضاةِ اللَّهِ تَعالَى، إنَّه نِعْمَ المَوْلَى ونِعْمَ النَّصِيرُ .

والسلام عليكم ورحمة اللَّه وبركاته ؛



وحُرِّرَ في مشيخة الأزهر الخامس من ربيع أول سنة ١٤٣٤هـ

المـــــوافق : السابع عشر من يناير سنة ٢٠١٣م

اتجاهاتُ التَّجديدِ في التُّراث :

في بِدايةِ حديثي عن « التُّراثِ والتَّجديدِ »، أَوَدُّ أنْ أُشيرَ إلى أنَّ هذا الموضوعَ أصبحَ في السنواتِ الأخيرةِ مِحورَ اهتمامِ المثقَّفينَ من الباحثينَ والعُلماءِ وأساتذةِ الجامعاتِ والكُتَّابِ، على اختلافِ انتماءاتِهم الثقافيةِ والمذهبيةِ، بلْ إنَّ التُّراثَ – بما هو قضيّةٌ محوريّةٌ تُشكِّلُ مُنعطَفًا حاسمًا في التاريخِ المُعاصِرِ لأُمَّتِنا العربيةِ والإسلاميةِ – حَظِيَ بدراساتٍ طويلةٍ وعريضةٍ فاضتْ بها كُتبٌ مُتنوِّعةٌ ومُؤتمراتٌ ونَدواتٌ ومحاضراتٌ، وقلَّما تَصدُرُ مَجلةٌ من المَجلاتِ الثقافيةِ دونَ أنْ تتناولَ قضيةَ « الموروثِ الثقافيِّ »، وتَنظُرَه بصورةٍ أو بأُخرَى. وأحدثُ الاهتماماتِ في هذا الموضوعِ: المقالاتُ العشرُ التي نُشِرتْ في جريدةِ « الحياةِ » بعُنوانِ « **مَذبحةِ التُّراثِ في الثَّقافةِ العربيَّةِ المُعاصرةِ** »[١]، وقد نُشِرَ آخرُ مَقالٍ منها في « مارس » الماضي[٢].

ولقدْ صَدرتْ مُجلَّداتٌ ضخمةٌ اتَّخذتْ من موضوعِ التُّراثِ

---

(١) للكاتب: جورج طرابيشي.

(٢) نُشرت هذه المقالات العشر في جريدة الحياة اللندنية في يناير – مارس ١٩٩٣م. ثم في كتاب مستقل في دار الساقي بلندن: ١٩٩٣م.

مَشروعًا للنَّهضةِ عالجتْ في ضَوئِه تحدياتِ العصرِ، أو بعبارةٍ أدقَّ: عالجتِ التُّراثَ في ضَوْءِ هذه التحدياتِ، وأغرقتْ لغةَ الخطابِ بمُفرداتٍ خاصَّةٍ ولوازمَ التصقتْ بهذه الأقلامِ، مثل: «السلفوية – الماضوية – التلفيقوية – القروسطية (نحتًا من: القرونِ الوُسطى) – العصروية – الوثوقية – المركزية – الأوروبية – التحييدوية – اللاتاريخية – اللاتراثية – البورجوازية – الإقطاع – الجماهير – الديالكتيك – الكبح – الاستلاب...»، إلخ هذه المفرداتِ الغامضة في معناها وفي تركيبها الصوتي والصرفي، والتي حاولتْ إضفاءَ شيءٍ من الغموضِ على المقولاتِ المطروحةِ.

وفي مُقدمةِ هذه الأعمالِ: يأتي مَشروعُ الدكتور «الطيب تِيزِيني» – المُزمَعُ اكتمالُه في اثنَيْ عشرَ جزءًا – تُشَكِّلُ في مجموعِها مَشروعَ رؤيةٍ جديدةٍ للفكرِ العربيِّ منذُ بداياتِه حتَّى المرحلةِ المُعاصرةِ. وقدْ ظَهرَ منْ هذا المشروعِ بعضُ أجزاءٍ، والجُزءُ الأوَّلُ منه يَقعُ في أكثرَ من (١٠٠٠) صفحةٍ. كما تأتي – وبنفسِ القَدْرِ المُتضخِّمِ – أعمالُ الأستاذِ الدكتور حسن حنفي تحتَ عُنوانِ: «التُّراث والتَّجديد».

وإذا كانتْ أعمالُ الدكتور «تِيزِيني» قدْ حدَّدتْ مَسارَها في

مشروعِ الرُّؤيةِ الجديدةِ: «من التُّراثِ إلى الثَّورةِ»، فإنَّ المَسارَ الذي انتَهجَه مَشروعُ الدكتور حنفي كان: «من العقيدةِ إلى الثَّورةِ».

وفي هذا المَسارِ الأخيرِ نُثِرتْ قضايا عِلمِ الكلامِ في خمسةِ أجزاءٍ – أَرْبَتْ صفحاتُها على مائتَيْنِ وثلاثةِ آلافِ صفحةٍ – بَدءًا من المقدماتِ النظريةِ، ومُرورًا بالتوحيدِ والعدلِ والنُّبوةِ والمَعادِ، وانتهاءً بالإيمانِ والعملِ والإمامةِ. إضافةً إلى أبحاثٍ أُخرَى مُستفيضةٍ تحتَ عُنوانِ: «**الدِّينِ والثَّورةِ**»، ومقالاتٍ ومحاضراتٍ تَضمنَتْها ندواتٌ كُبرَى، مثل ندوةِ: «**التُّراث وتحديات العصرِ في الوطنِ العربيِّ: الأصالةُ والمُعاصَرةُ**»[1]، وندوةِ: «**الديمقراطية وحقوق الإنسانِ في الوطنِ العربيِّ**»[2]، وندوةِ «**الفلسفة في الوطنِ العربيِّ المعاصرِ**»[3]، وغيرِها.

ثمَّ هناك أعمالٌ أُخرَى في نظريّةِ التُّراثِ لا تَقِلُّ أهميّةً عن الأعمالِ السابقةِ، في مُقدِّمتِها أعمالُ الأساتذةِ: زكي نجيب

---

(١) عُقدت في القاهرة في ٢٣ – ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤م، ونُشرت أعمالها في مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م.

(٢) ندوة دولية عقدها مركز الإسلام والديمقراطية، بالتعاون مع المركز المغربي لحقوق الإنسان، الرباط، ٢٤ يوليو ٢٠٠٩م.

(٣) مؤتمر نظمته الجامعة الأردنية، ونشر أعماله مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر ١٩٨٧م.

محمود، وعبد اللَّه العروي، وأدونيس ، ومحمد عابد الجابري، وحسين مروّة، وغيرهم.

والأمانةُ العلميّةُ تُحتِّمُ القَولَ بأنَّ الحديثَ عن هذه الأعمالِ حديثًا علميًّا مُؤسَّسًا على قراءةٍ فاحصةٍ ورؤيةٍ مُتقصِّيةٍ - أمرٌ صعبٌ ، فضلًا عن تقويمِها تقويمًا نهائيًّا يَطمئِنُّ إليه الباحثُ المُنصِفُ.

ومنْ أهمِّ ما يُرهِقُ القارئَ في نظريّاتِ تجديدِ التُّراثِ، ويُطيلُ طريقَ بحثِه - دونَ فائدةٍ تُذكَرُ في بعضِ الأحيانِ - أمران :

الأمرُ الأوَّلُ : أنَّ النظرياتِ الاشتراكيّةَ في ثوبِها « الماركسيِّ » الراديكالي (Radicalism) وهي تتحدَّثُ عن التُّراثِ : « تعرِضُ نفسَها في البلادِ الإسلاميةِ بأشدِّ صُورِ التوصيلِ تعقيدًا ، وتَكتبُ تحليلاتِها بلغةٍ لا تَنقُلُ معنًى واضِحَ المعالِمِ للجماهيرِ العريضةِ، وتُغرِقُ في التنظيرِ إلى حدِّ نِسيانِ العَلاقةِ مع الواقعِ، مع أنَّ فلسفتَها قد بُنِيتْ أصلًا على أساسِ الالتصاقِ بالواقعِ والتعبيرِ عنْ حَركتِه »[1]، بل والتعبيرِ عن آمالِ وآلامِ الطبقةِ الكادحةِ تحديدًا .

الأمرُ الثاني : أنَّ النظرياتِ المطروحةَ في تجديدِ التُّراثِ

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، لفؤاد زكريا: ١٥.

وقفَت حِيالَ التُّراثِ مواقفَ شتَّى.. ذهبتْ من النقيضِ إلى نقيضِه الآخَرِ ، لا أقولُ : « بين أيديولوجياتٍ متباينةٍ متعارضةٍ ، بل بين تَوجُّهاتٍ مختلفةٍ في النظريَّةِ الواحدةِ ، بل في تناقضاتِ الكاتبِ الواحدِ - أحيانًا - وتنقُّلاتِه الدائمةِ بين أيديولوجياتٍ مختلفةٍ ، وإسقاطِ كلِّ ذلك على التُّراثِ، دونَ أنْ يُنبِّهَ قارئَه إلى هذه الطبيعةِ التحوُّليَّةِ أو المرحليَّةِ في بناءِ نظريَّتِه »[1].

وسنحاولُ في إطارِ هاتَيْنِ الصُّعوبَتَيْنِ أنْ نتلمَّسَ فكرةً نقديَّةً تتعلَّقُ بمدرسةِ « التُّراثِ والتجديدِ » منْ حيثُ موقفُها من التُّراثِ ، وعَلاقةُ التُّراثِ بالواقعِ ، والعِلاجُ المطروحُ لتجديدِ التُّراثِ .

ولكنْ ما هو السياقُ الزمنيُّ الذي ظهرتْ فيه هذه المشكلةُ ؟

كثيرٌ من الباحثينَ يرى: أنَّ حربَ يونيو ١٩٦٧م كانت البدايةَ الزمنيَّةَ التي فجَّرتْ هذه القضيَّةَ ؛ قضيَّةَ : التساؤلِ عن العربِ في الماضي والحاضرِ والمستقبلِ.

وبعضٌ آخَرُ يَرَى: أنَّ المشكلةَ بدأتْ بعدَ احتكاكِ العربِ بالغربِ أيامَ حَملةِ نابليونَ على مِصرَ.

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، لجورج طرابيشي : (التيار الماركسي) جريدة الحياة ، الأربعاء: ١٩٩٣/١/٦م.

فها هُنا.. ومن المُواجهةِ المباشرةِ بين حضارَتَيْنِ مُتَبايِنَتَيْن أشدَّ التبايُنِ طُرِحتْ أسئلةٌ كان لا مفرَّ من طَرحِها:

كيف يُمكِنُ أنْ نأخُذَ بأسبابِ التقدُّمِ ؟ أو بتعبيرٍ آخرَ: « ما هي الوسائلُ التي تكفُلُ للعربِ عُبورَ الفَجوةِ بين التخلُّفِ والتقدُّمِ؟ هل يكونُ ذلك باحتذاءِ النموذجِ الغربيِّ في السياسةِ والاقتصادِ والثقافةِ وغيرِها احتذاءً كاملًا؟ أو يكونُ بإحياءِ التراثِ الإسلاميِّ كنموذجٍ حضاريٍّ للتنميةِ والتحديثِ؟ أو أنَّ الحلَّ يكمُنُ في محاولةِ التوفيقِ بينَ النموذجِ الغربيِّ والتُّراثِ ؟» .

أعتقدُ أنَّ جذورَ «قضيّةِ التراثِ» ينبغي أنْ تعودَ بداياتُها إلى هذا الاحتكاكِ المباشرِ بين الشرقِ وبين الغربِ الأوروبيِّ ، ففي دائرةِ هذا التوقيتِ تظهرُ القِيمةُ الكُبرى للجهودِ الجبَّارةِ المشكورةِ التي اضطلع بها رُوادُ الفكرِ الإسلاميِّ قبل عام ١٩٦٧م، بدءًا من جمال الدين الأفغاني ، ومرورًا بمحمد عبده ، ومحمد رشيد رضا ، وعبد اللَّه النديم ، وعبد القادر المغربي ، وطاهر الجزائري ، ومصطفى عبد الرازق ، ومحمود شلتوت ، وعباس العقاد ، ومحمد البهيِّ ، ومحمد عبد اللَّه دراز ... وغيرِهم. وكلُّ هؤلاءِ شَغلتْهم همومُ العَلاقةِ بينَ الشرقِ والغربِ، وكرَّسوا لها شَطْرًا كبيرًا من حياتِهم الشخصيَّةِ والفكريَّةِ.

ومهما يَكُن من أمرِ التوقيتِ الزمنيِّ الذي تفجَّرت فيه قضيةُ « الأصالةِ والمعاصرةِ »، أو قضيةُ « تجديدِ الفكرِ العربيِّ » ، أو في أحدثِ تسميةٍ لها: « التُّراث والتجديد »، فإنَّ الذي لا شكَّ فيه: هو أنَّ هذه القضيَّةَ بدأتْ تفرِضُ نفسَها بعد (سنة ١٩٦٧م) بشكلٍ حادٍّ على طائفةٍ لا يُستهانُ بها من المفكِّرين والباحثين وأساتذةِ الجامعاتِ ، تراوحتْ خلفيَّاتُها المذهبيَّةُ من قوميَّةٍ إلى ليبراليَّةٍ إلى ماركسيَّةٍ إلى عَلمانيَّةٍ إلى أصوليةٍ ماديةٍ .

فكُنَّا نرَى الدَّعواتِ الصارِخةَ إلى نفضِ اليَدَينِ مِن التُّراثِ جُملةً وتفصيلًا، والالتحاقِ برَكْبِ الحضارةِ الغربيةِ فكْرًا وسلوكًا. وكُنَّا نرى الدعوةَ إلى إعادةِ تفسيرِ التُّراثِ وتأويلِه بما يتَّفِقُ وأسسَ فلسفةِ ماركس ولينين، والنظرِ إلى الإسلامِ - عقيدةً وشريعةً وأخلاقًا - مِن خلالِ قوانينِ وسائلِ الإنتاجِ وعَلاقاتِ المِلكيَّةِ والصِّراعِ الطبقيِّ.

وكُنَّا نرَى الدَّعوةَ الموضوعيَّةَ التي تنطلِقُ بنظرتِها إلى التجديدِ من خصائصِ التُّراثِ نفسِه وفَعالياتِه وآليَّاتِه في مواكبةِ التطورِ تأثُّرًا وتأثيرًا ، اعتمادًا على حركةِ الاجتهادِ المشروعِ في أصولِ هذا التُّراثِ.

وتسهيلًا على القارئِ: يُمكِنُنا أنْ نُقسِّمَ مدارسَ التجديدِ

ومشاريعَه – جغرافيًّا – إلى المَدرسةِ السُّوريَّةِ، والمَدرسةِ المغربيَّةِ، ثمَّ المدرسةِ المِصريّةِ.

المدرسةُ السوريةُ في تجديد التراث:

بكلمةٍ مُوجزةٍ لا تتخَلَّصُ – بطبيعةِ الحالِ – منْ عيوبِ الاختصارِ المُخِلِّ، نقولُ: إنَّ الاتجاهَ البارِزَ في المدرسةِ السوريَّةِ هو: الاتِّجاهُ الماركسيُّ اللينينيُّ. ففي هذه المَدرسةِ تكرَّسَت «المادِّيَّةُ التاريخيَّةُ» أداةً مُعلَنَةً لاكتشافِ التراثِ وتحليلِه، بل «مِبضَعًا» لتشريحِه وتقطيعِ أوصالِه.

وفي ثنايا العَرْضِ والتَّحليلِ قُدِّمَ أبو نصر الفارابِيُّ (ت. ٣٣٩هـ) – في هذه المحاولةِ – فيلسوفًا مادِّيًّا؛ لأنَّه يقولُ بتعاقُبِ الصُّورِ والأضدادِ على الهَيُولَى، وبقاءِ النوعِ، وهو مَوقفٌ ماديٌّ مُتقدِّمٌ، أو تصوُّرٌ ديالكتيكيٌّ للطبيعةِ، على حدِّ تعبيرِهم، بل أُرغِمَ الفارابيُّ –الحكيمُ المُسلِمُ المُتألِّهُ– على مُعانقةِ ماركس وأنجلز، والعملِ معهما على تأصيلِ الفِكرِ المادِّيِّ. وقُدِّمَ «إبراهيمُ النَّظَّامُ» (ت. ٢٣٨هـ) في صورةِ رائدٍ مِن رُوَّادِ تحريرِ الإنسانيَّةِ مِن سُلطةِ الغَيبِ والمَجهولِ، لمُجرَّدِ أنَّ أبا الحسنِ الأشعريَّ يَحكي عنه في مقالاتِه[1] أنَّه كان يقولُ: «إنَّ اللَّهَ لا يَقدِرُ على الظُّلمِ».

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين: ٥٥٥ وعبارته: «لا يوصف اللَّه سبحانه بالقدرة على الظلم».

وقُدِّم «إخوانُ الصَّفا» – أيضًا – رُوّادًا أوائلَ لفلسفةِ النُّشوءِ والارتقاءِ قبلَ لامارك وداروِن. وباختصارٍ: «تُؤكِّدُ هذه المَدرسةُ أنَّ مُعظمَ مُفكِّرينا القُدامَى كانوا ذَوي نزعةٍ ماديَّةٍ أو جَدليَّةٍ»[1]، أمَّا الإسلامُ كجوهرٍ يُشَكِّلُ النسيجَ الداخليَّ لعلومِهم النظريّةِ والعمليَّةِ، فهو –في منظورِ هذه المدرسةِ– مجردُ أثرٍ «لاتِّجاهٍ مثاليٍّ أو ميتافيزيقيٍّ»[2] سببُه «العجزُ التاريخيُّ الذي كان يمنعُ بلورةَ الاتِّجاهِ المادِّيِّ»[3].

المَدرسةُ المَغربيَّةُ في تجديدِ التُّراث:

إذا ما وَلَّيْنا وجهَنا شَطْرَ مَدرسةِ المغربِ، ألفيناها تُوقِفُ شَطرًا كبيرًا من نشاطِها على تحليلِ بِنْيةِ العقلِ العربيِّ وتكوينِه، وفي هذا المنظورِ استُؤنِفَت دِراسةُ علومِنا اللُّغويَّةِ والدينيَّةِ والفلسفيَّةِ والعِرفانيَّةِ تحتَ محاورَ ثلاثةٍ:

١- البيانُ ويُرادِفُه المعقولُ الدينيُّ.

٢- والبُرهانُ ويُرادِفُه المعقولُ العقليُّ.

(١) مداخلات، لعلي حرب: ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

٣- ثمَّ العِرفانُ ويُرادِفُه اللامعقولُ العقليُّ، أو العقلُ المُستقيلُ، وهو التصوفُ، أو كما سُمِّيَ في هذه المدرسةِ بالهمجيَّاتِ الدينيّةِ والفلسفيَّةِ التي حَملَها معه الموروثُ القديمُ من رُكامِ الهرمسية والغُنوصِيَّة والمَانَوِيَّة والصَّابئة ... إلخ.

وقد انتهى العقلُ الفلسفيُّ الإسلاميُّ إلى مصيرٍ شديدِ البؤسِ في هذه المدرسةِ باستثناءِ الكِنْديِّ (ت. ٢٥٦هـ)، وشَطرٍ من أبي نصرٍ الفارابيِّ ، وإنْ كان الشَّطرُ الآخَرُ قدْ سيطرَ عليه اللامعقولُ العقليُّ ، بلْ سيطرَ اللامعقولُ العقليُّ على قِممِ العقلانيَّةِ في الفِكرِ الإسلاميِّ ، وأوَّلُ هؤلاءِ اللَّاعقلانيِّين: جابرُ بنُ حيَّان (ت. ١٩٨هـ) أقدمُ رُوَّادِ عِلمِ المنطقِ ، وأبو بكرٍ الرازيُّ (ت. ٣١١هـ) كبيرُ أطِبَّاءِ المسلمينَ ، ثمَّ أبو عليّ ابنُ سِينَا (ت. ٤٢٨هـ)، الذي وُصِف بأنَّه «أكبرُ مُكَرِّسٍ للفِكرِ الظَّلاميِّ الخُرافيِّ في الإسلامِ»[١]، وأنَّ «فلسفتَه قَتلَتِ العقلَ والمنطقَ في الوعيِ العربيِّ لقرونٍ طويلةٍ» ، وأبو حامدٍ الغزاليُّ ، الذي أَدخَل شيطانَ العِرفانِ إلى البيانِ أو المعقولِ الدِّينيِّ، وأسَّسَ أزمةَ العقلِ العربيِّ ، وخلَّفَ جُرحًا عميقًا في

(١) نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، لمحمد عابد الجابري : ٢٠١.

العقلِ العربيِّ ما زالَ نَزيفُه يتدفَّقُ من كثيرٍ مِن العقولِ العربيَّةِ حتَّى الآن ، والفِرقةُ الوحيدةُ التي نَجَتْ من هذه الهلوساتِ - فيما تقولُ هذه المَدرسةُ - هي الفِرقةُ المغربيَّةُ : أبو الوليد بنُ رُشدٍ (ت. ٥٩٥هـ)، ومن قَبْلِه أبو بكر بنُ باجةَ (ت. ٥٣٣هـ)، وأبو بكر بنُ طُفيلٍ (ت. ٥٨١هـ)، إضافةً إلى أبي محمد بنِ حزمٍ (ت. ٤٥٦هـ).

في هذه المدرسةِ انشطرَ العقلُ العربيُّ إلى شَطريْن: عقلٍ مشرقيٍّ لاهوتيٍّ، وفلسفتُه تقومُ على عِلمِ الكلامِ، وعقلٍ مغربيٍّ علميٍّ، وفلسفتُه تقومُ على الرياضيات والمنطقِ. والمدرسةُ الشرقيَّةُ - بحُكمِ لاهوتيَّتِها - ماضَويَّةٌ. بينما المَدرسةُ المغربيَّةُ - بحُكمِ عَلمانيَّتِها - مُستقبَليَّةٌ.

ويَصلُ بنا تحليلُ العقلِ العربيِّ في هذا الاتِّجاهِ إلى: «أنَّ ما ننشُدُه اليومَ من تحديثٍ للعقلِ العربيِّ وتجديدٍ للفِكرِ الإسلاميِّ ، يتوقَّفُ ، ليس فقط ، على مَدَى استيعابِنا للمُكتَسباتِ العلميَّةِ والمنهجيَّةِ المُعاصرةِ، بل أيضًا - ولرُبَّما بالدرجةِ الأُولى - على مَدَى قُدرتِنا على استعادةِ نقديَّةِ ابنِ حزمٍ، وعقلانيَّةِ ابنِ رُشدٍ، وأصوليَّةِ الشاطبيِّ، وتاريخيَّةِ ابنِ خَلدونَ .

إنَّه باستعادةِ العقلانيَّةِ النقديَّةِ التي دشَّنتْ خِطابًا جديدًا في

الأندلسِ والمغربِ مع ابنِ حزمٍ وابنِ رُشدٍ والشاطبيِّ وابنِ خلدونَ -وبها وحدَها- يُمكِنُ إعادةُ تأسيسِ بِنيةِ العقلِ العربيِّ »[١].

يقولُ أحدُ الباحثِين مُعقِّبًا على هذا الاتِّجاهِ: « إنَّها حربٌ أهليَّةٌ مُزدوَجَةٌ ، دارتْ رَحاها في الثقافةِ العربيةِ الإسلاميَّةِ - أوَّلًا- بينَ النظامِ البيانيِّ والنظامِ العِرفانيِّ، وانتهتْ بانتصارِ ظلاميَّةِ العِرفانِ . وثانيًا: بين المشرقِ اللاعقلانيِّ والمغربِ العقلانيِّ، وانتهتْ -بدورِها- بانتصارِ لاعقلانيَّةِ المشرقِ »[٢] .

المَدرسةُ المِصريَّةُ في تجديدِ التُّراث :

بينَ المَدرسةِ السُّوريَّةِ والمَدرسةِ المَغرِبيةِ تقعُ المَدرسةُ المِصريَّةُ، وأعني بها - تحديدًا - المَدرسةَ التي أَطلَقتْ على نفسِها اسمَ « التُّراثِ والتَّجديدِ »، واتَّخذتْ مِنه عُنوانًا خاصًّا بها ، وهي إذْ تُفَضِّلُ هذا العُنوانَ لا تُحَبِّذُ أنْ يتمَّ مَشروعُها تحتَ عُنوانِ : « تجديدِ التُّراثِ » ، وإنَّما تُفَضِّلُ أنْ تَقِفَ بالمشروعِ كُلِّه تحتَ لافتةٍ جديدةٍ وتَسْمِيَةٍ ذاتِ دَلالةٍ مقصودةٍ هي : « التُّراثُ والتَّجديدُ ».

(١) بنية العقل العربي ، للجابري : ٥٥٢.

(٢) مقال جورج طرابيشي في صحيفة الحياة ١٠/٣/ ١٩٩٣م.

ولا يَعدَمُ القارئُ - هنا - وجودَ فَرقٍ جوهريٍّ - مُنذُ البدايةِ - بينَ هاتَيْنِ التَّسمِيَتَيْنِ، فتجديدُ التُّراثِ يَعني التعامُلَ معَ التُّراثِ القديمِ كحقيقةٍ موضوعيَّةٍ قابلةٍ للتجديدِ، معَ المُحافظةِ على بقاءِ الأُصولِ ثابتةً ، كما هو الحالُ في كُلِّ عمليَّاتِ التَّجديدِ، بمعنى: أنْ نُفرِّقَ - في دائرةِ المَوْروثِ - بينَ ثوابتَ وبينَ مُتغيِّراتٍ ، نستبقِي الأُولَى كما هي، ونَنطلِقُ في ضَوءِ بقائِها وثباتِها إلى تجديدِ الثانيةِ. ونُحقِّقُ من خلالِهما - معًا - حركةَ التطورِ أو ما يُسمَّى: «الأصالةَ والمعاصرةَ».

لكنَّ التجديدَ - بهذا المعنى - لا يُحقِّقُ الأهدافَ المقصودةَ لمَدرسةِ « التُّراثِ والتَّجديدِ »؛ لأنَّ « التُّراثَ » في هذه المدرسةِ: هو نُقطةُ البَدءِ، أمَّا التَّجديدُ : فهو إعادةُ تفسيرِ التُّراثِ حَسَبما تَقتضِي مُتطلَّباتُ العصرِ وحاجاتُه. فالتُّراثُ هو الوسيلةُ، والتَّجديدُ هو الغايةُ ، وهي المساهمةُ في تطويرِ الواقعِ، وحَلِّ مُشكلاتِه، والقضاءِ على أسبابِ معوِّقاتِه، وفتحِ مَغاليقِه التي تَمنعُ أيَّ مُحاولةٍ لتطويرِه »[١].

والتُّراثُ - في هذه المَدرسةِ - ليس هدفًا تتحرَّكُ في إطارِه حياتُنا المُعاصرةُ بقَدْرِ ما هو وسيلةٌ خاضعةٌ لإعادةِ التفسيرِ، أو إعادةِ البِناءِ من أجلِ تطويرِ الواقعِ وحلِّ مُشكلاتِه،

(١) التراث والتجديد ، لحسن حنفي : ١١.

وأمرٌ طبيعيٌّ أنْ يتجرَّدَ التُّراثُ -حالتئذٍ- منْ كُلِّ قِيمةٍ ذاتيَّةٍ أو خصائصَ ثابتةٍ لا على مستوَى الأُصولِ ولا على مستوَى الفروعِ، والقِيمةُ الوحيدةُ التي ستبقَى للتُّراثِ في إطارِ هذه النظرةِ، هي: مَدَى قُدرتِه على تقديمِ «نظريَّةٍ عِلْميَّةٍ في تفسيرِ الواقعِ والعملِ على تطويره». وإذا كان التُّراثُ وسيلةً، والتَّجديدُ غايةً، فالأَلْيَقُ بهذا المَشروعِ أنْ يتَّخِذَ له عُنوانَ: «التُّراث والتَّجديد»؛ لأنَّه: «يُحاوِلُ تأسيسَ قضايا التغييرِ الاجتماعيِّ على نحوٍ طبيعيٍّ وفي مَنظورٍ تاريخيٍّ يَبدأُ بالأساسِ والشَّرطِ قَبلَ المُؤسَّسِ والمَشروطِ»[1].

التُّراثُ عند مَدرسَةِ «التراث والتجديد»:

التُّراثُ -في مَنظورِ هذا الاتِّجاهِ- ليس هو المستوَى المادِّيَّ المُتمثِّلَ في هذه الأكداسِ من الكُتبِ المطبوعةِ والمخطوطةِ، والتي تَشغَلُ مساحاتٍ ضخمةً على رُفوفِ المكتباتِ العامَّةِ والخاصَّةِ ومَخازنِ الأروقةِ والمساجدِ... إلخ.

ولا هو حقائقَ نظريَّةً موجودةً على سبيلِ الاستقلالِ، أو حقائقَ قبْليةً جاءت لتُغيِّرَ الواقعَ، بحيثُ لو شَكَّلَ الواقعُ خطرًا عليها، يجِبُ أنْ نَهُبَّ للدِّفاعِ عنها في مواجهةِ الواقعِ.

(١) م. ن: ١٢.

فمِثلُ هذا التصوُّرِ للتُّراثِ ينبَنِي على نظرةٍ انفصاميَّةٍ مرفوضةٍ من أصحابِ هذا المشروعِ. مِن هُنا حَرَصَ هؤلاء على استبعادِ هذَيْنِ المُستَويَيْنِ من مَفهومِ التُّراثِ، فليس التُّراثُ كُتبًا ولا مخطوطاتٍ، وليس التُّراثُ حقائقَ مُجرَّدَةً مستقِلَّةً نتلَقَّاها مِن مَصدرٍ يَتعالَى علَى مُستَوَى واقِعِنا، بَلِ التُّراثُ هو: «المُعبِّرُ عن الواقعِ الأوَّلِ الذي هو جزءٌ من مُكوِّناتِه».

والتُّراثُ بهذا المعنَى هو: «المَخزونُ النفسيُّ للجماهيرِ»، ولا يُقصَدُ من الجماهيرِ - هنا - ما يَتبادرُ إلى الذِّهنِ من معاني هذا اللَّفظِ، مِثلُ: العامَّةِ أو الدَّهْماءِ قُبالةَ: العُلماءِ أو أهلِ الاختصاصِ، وإنَّما تُستعمَلُ هذه الكلمةُ بحيث تشيرُ إلى أنَّ الشعبَ هو المُمثِّلُ الحقيقيُّ للتُّراثِ، أو الحامِلُ الحقيقيُّ لتأثيراتِ التُّراثِ.

ومع هذا الاستعمالِ يَتَّسِعُ مَفهومُ التُّراثِ إلى المَدَى الذي يُساوِقُ فيه مَفهومَ الثقافةِ الوطنيةِ أو الثقافةِ القوميةِ. فالشعوبُ تَحفظُ «تُراثَها الشعبيَّ قَدْرَ حِفظِها تُراثَها الدِّينيِّ»، يُغنِّي الناسُ للمُطْرِبين، ويَطرَبون لسَماعِ القُرآنِ. ولقد تكوَّنَ الوِجدانُ القوميُّ والمِزاجُ الشعبيُّ في كُلِّ حضارةٍ -كما يَظهرُ ذلك بخاصَّةٍ في فنونِ الغِناءِ والموسيقَى، وفنونِ الرَّسمِ والنَّحتِ والعِمارةِ- من

اجتماعِ هذَيْنِ الرَّافِدَيْن : الفَنِّ الدينيِّ ، والفَنِّ الشعبيِّ ، وكما هو واضِحٌ في تاريخِ الفنونِ في الغربِ »[١].

ولا تُخطِئُ عينُ القارئِ في هذا النَّصِّ تسويةً مقصودةً بينَ الدِّينِ والفنونِ الشعبيَّةِ في تكوينِ نفسيَّةِ الجماهيرِ ، وأنَّ الأغانيَ أو قِصصَ « أبو زَيْدٍ الهلاليّ » - مثلًا - تَقِفُ جنبًا إلى جَنبٍ مع الدِّينِ وراءَ وَعْيِ الجماهيرِ المُسلِمةِ وخَلفَ سُلوكيَّاتِهم وتَوَجُّهاتِهم ، فكُلٌّ منهما رافدٌ من روافدِ ثقافةِ الأُمَّةِ ، وكُلٌّ منهما عُنصرٌ مُكوِّنٌ لنسيجِ هذه الثقافةِ ، وغايةُ ما هنالِكَ أنَّ هذا فنٌّ دينيٌّ وذاك فنٌّ شعبيٌّ.

إنَّ هذه التسويةَ تَهدِفُ إلى تحطيمٍ مُتعَمَّدٍ للحواجزِ الفاصِلةِ في نفوسِ الجماهيرِ بينَ جانبٍ مُقدَّسٍ ، وجانبٍ لا يَحظَى بأيَّةِ صورةٍ من صُوَرِ التقديسِ ، وإنْ حَظِيَ باهتمامِ الجماهيرِ ولَهْوِها به ليلَ نهارَ. ومن الغريبِ - حقًّا - أنَّ صاحبِ « التُّراثِ والتَّجديدِ » برغمِ أنَّه لا يَكُفُّ عن دَعوَى أحقيَّتِه في الحديثِ عن الجماهيرِ والدِّفاعِ عنها، إلَّا أنَّه يتناسَى أنَّ الجماهيرَ التي يتحدَّثُ عنها قد صُمِّمَ فِكرُها وشعورُها ووِجدانُها ومخزونُها النفسيُّ على رفضِ هذا الخَلْطِ، وأنَّها لا تَعرِفُ فنًّا دينيًّا بالمعنَى الذي

(١) الدين والثقافة الوطنية ، لحسن حنفي : ٣٠.

صوَّره لنا صاحِبُ «التُّراثِ والتَّجديدِ »، وإنَّما تَعرِفُ دِينًا له قُدسيَّتُه وحُرمتُه في القُلوبِ ، وتعِي الفَرْقَ - الذي يتخطَّاه صاحبُ التُّراثِ والتَّجديدِ - بينَ الدِّينِ كحقائقَ إلهيَّةٍ، وبينَ قَصصٍ شعبيٍّ لا نَدري إنْ كان مَصدرُه واقِعًا، أو أساطيرَ لا تَمُتُّ إلى الواقِعِ بأدْنَى صِلةٍ أو سَببٍ.

ومن الغريبِ غيرِ المفهومِ - أيضًا - أنَّه بالرغمِ من تأكيدِ « التُّراثِ والتَّجديدِ » على أهميَّةِ الفنونِ الشعبيَّةِ في نفوسِ الأُمَّةِ وخطورتِها التي تُضارِعُ خطورةَ الدِّينِ في وعيِها وثقافتِها ، فإنَّه يَصمُتُ صَمتَ القُبورِ عن «الفنونِ الشعبيَّةِ» ، ولا يرى أنَّها مسئولةٌ من قريبٍ أو من بعيدٍ عن الواقعِ المُتردِّي لجماهيرِ الأُمَّةِ، بينما يعودُ بالتأثيرِ كُلِّه إلى القِسمِ الدِّينيِّ فقط مِن هذا التُّراثِ، ويُحمِّلُه المسئوليةَ كاملةً عن كلِّ ما أصابَ أُمَّتَنا في عصرِها الحديثِ من جهلٍ وفَقرٍ وتخلُّفٍ ، ممَّا يُؤكِّدُ لنا أنَّ التنظيرَ بينَ الدِّينِ - أو القرآنِ الكريمِ - وبينَ الفنونِ الشعبيَّةِ في هذا الموضعِ لم يكُنْ مِن التحليلِ العلميِّ الذي يتَّسِقُ فيه استنباطُ النتائجِ مِن مقدِّماتِها ، بقَدْرِ ما كان محاولةً لخَلْخَلةِ قُدسيَّةِ الدِّينِ في نفوسِ الجماهيرِ؛ ليُصبحَ مُعطًى تاريخيًّا قابِلًا - برُمَّتِه - لإعادةِ التَّشكيلِ، لا كمُعطًى إلهيٍّ فيه الثابتُ الذي لا يتغيَّرُ ، والمُتغيِّرُ القابِلُ للتجديدِ.

التُّراثُ والواقِعُ عند مدرسة «التراث والتجديد» :

تُراثُنا في هذا المفهومِ الجديدِ - لا يَستمِدُّ قيمتَه من مصدرِه المُفارِقِ أو المُتعالي على الواقِعِ، وإنَّما يستمِدُّ قيمتَه من كونِه حاكيًا أو عاكِسًا لواقِعٍ مُعيَّنٍ، بل مِن اعتبارِ الواقِعِ ذاتِه جُزءًا في ماهيةِ هذا التُّراث، وليس موضوعًا مقابِلًا للتُّراثِ يتنزَّلُ عليه ويُؤثِّرُ فيه، والنتيجةُ الحتميَّةُ لهذه النظرةِ هي محدوديَّةُ التُّراثِ في فترةٍ تاريخيَّةٍ ارتبطَ بالتعبيرِ عنها والتعاملِ معَها، فإذا ما تخطَّاها الواقعُ وَجَبَ تغييرُ محاورِه، وإعادةُ تشكيلِها حَسَبَ أنماطِ التغيُّرِ الاجتماعيِّ الجديدِ؛ حتَّى لو أدَّى الأمرُ إلى نشوءِ محاورَ تراثيَّةٍ جديدةٍ تتناقَضُ مع محاورِ التُّراثِ القديمِ، فما دامَ أخصُّ وصفٍ للتُّراثِ هو انحصارَه في قياسِ نبْضِ الواقِعِ، فلا بُدَّ مِنْ أنْ يَنتفيَ وصفُ الثبوتِ أو الاطِّرادِ عن التُّراثِ؛ ضرورةَ تغيُّرِ الواقعِ وتَحوُّلِه وتبدُّلِه.

وقد نفهمُ من هذا التحليلِ أنَّ قيمةَ التُّراثِ في ارتباطِها بالواقعِ تتمثَّلُ في مدَى تأثيرِ الأوَّلِ في الثاني. أي: تأثيرِ التُّراثِ في الحياةِ وربطِها - مِن خِلالِ حركةِ التجديدِ - بالمفاهيمِ الكُلِّيَّةِ الثابتةِ في التُّراثِ بعدَ إعادةِ تشكيلِ المفاهيمِ المَرِنةِ

وتطويعِها؛ لتُساهِمَ في حَلِّ مُشكلاتِ الحياةِ المُعاصِرةِ، بَيْدَ أنَّ صاحِبَ «التُّراثِ والتَّجديدِ» يرفُضُ صراحةً هذا الفهمَ، ويخشَى أنْ يتسرَّبَ منه شيءٌ إلى ذهنِ القارئِ، ويَحرِصُ - كُلَّ الحرصِ- على أنْ تَتِمَّ عمليةُ التغييرِ لصالحِ الواقعِ، لا لصالحِ التُّراثِ على حسابِ الواقعِ المُستقرِّ؛ لأنَّ الواقِعَ كما يقولُ: «هو المصدرُ الأوَّلُ والأخيرُ لكُلِّ فِكرٍ»[(١)].

ويَحسُنُ أن نَنقُلَ هنا نصوصًا تُؤكِّدُ لنا هذا الفَهمَ الذي فَهِمناه من عَلاقةِ التُّراثِ بالواقِعِ عند صاحِبِ هذا الاتِّجاهِ:

- «ليس التُّراثُ موجودًا صُوريًّا له استقلالٌ عن الواقِعِ الذي نَشَأَ فيه، وبصرفِ النظرِ عن الواقعِ الذي يَهدِفُ إلى تطويرِه، بل هو تراثٌ يُعبِّرُ عن الواقِعِ الأوَّلِ الذي هو جُزءٌ مِن مُكوِّناتِه»[(٢)].

- «التُّراثُ إذًا ليس له وجودٌ مستقلٌ عن واقِعٍ حيٍّ يتغيَّرُ ويتبدَّلُ، يُعبِّرُ عن رُوحِ العصرِ، وتكوينِ الجيلِ ومرحلةِ التطورِ التاريخيِّ»[(٣)].

---

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي: ١٤.

(٢) م. ن: ١٣.

(٣) م. ن.

- «ليس التُّراثُ مجموعةً من العقائدِ النظريَّةِ الثابتةِ والحقائقِ الدائمةِ التي لا تتغيَّرُ ، بل هو مجموعةُ تحقيقاتِ هذه النظريَّاتِ في ظرفٍ مُعيَّنٍ ، وفي مَوقفٍ تاريخيٍّ مُحدَّدٍ، وعندَ جماعةٍ خاصَّةٍ تضَعُ رؤيتَها، وتُكَوِّنُ تصوراتِها للعالَمِ»[١].

- «التُّراثُ ليس له قِيمةٌ في ذاتِه إلَّا بقَدْرِ ما يُعطِي مِن نظريَّةٍ علميَّةٍ في تفسيرِ الواقعِ، والعملِ على تطويرِه»[٢].

- «فالتُّراثُ القديمُ (....) هو أيضًا جزءٌ من الواقِعِ ومُكوِّناتِه النَّفسيَّةِ»[٣].

- الواقِعُ: «هو المصدرُ الأوّلُ والأخيرُ لكُلِّ فِكْرٍ، فإنَّ القِيمَ القديمةَ التي حواها التُّراثُ جُزءٌ مِن هذا الواقعِ»[٤].

هذه النصوصُ تعكِسُ - في صراحةٍ ووضوحٍ - خُطَّةَ تفسيرٍ جديدٍ، يعودُ التُّراثُ - في ضَوئِها - إلى مصدرٍ ماديٍّ هو الواقِع. وقد غامرَ مؤلِّفُ «التُّراثِ والتَّجديدِ» بتعميمِ الحُكمِ أكثرَ مِن مرَّةٍ.

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي: ١٣.

(٢) م. ن: ١١.

(٣) م. ن: ١٤.

(٤) م. ن.

أوّلًا: في ارتباطِ التُّراثِ الإسلاميِّ القديمِ بواقِعه الذي نَشَأَ فيه - زمانًا ومكانًا - ارتباطًا عُضويًّا.

ثانيًا: في أنَّ الواقعَ مصدرُ هذا التُّراثِ.

ثالثًا: في أنَّ التُّراثَ جُزءٌ مِن الواقعِ.

رابعًا: في أنَّ التُّراثَ ليس حقيقةً موضوعيَّةً دائمةً، وإنَّما تعبيرٌ عن موقفٍ تاريخيٍّ محدَّدٍ، وعن تصوُّرٍ مُعيَّنٍ لجماعةٍ خاصَّةٍ.

وطِبقًا لهذا التفسيرِ الجديدِ الذي يُقرِّرُ أصالةَ الواقعِ وتَبَعِيَّةَ التُّراثِ، يُصبحُ مِن اللَّازمِ - وقد تغيَّرَ الواقعُ مِرارًا عديدةً - أنْ يكونَ لنا الآنَ تراثٌ مختلِفٌ يُعبِّرُ عن واقعِنا الذي نعيشُ فيه، وأنْ يكونَ تراثُنا القديمُ المُرتبِطُ مرحليًّا بواقعٍ مَضَى وتولَّى، قد ذهبَ هو الآخَرُ معَ واقعِه الذي تخطَّاه التاريخُ المعاصرُ وخَلَّفَه وراءَه، وألَّا يكونَ للتُّراثِ القديمِ هذا التأثيرُ في نفوسِ جماهيرِنا المعاصرةِ، وإلَّا أصبحت أصالةُ الواقعِ التي يرتكِزُ عليها بناءُ «التُّراثِ والتَّجديدِ» في مَهَبِّ الرِّيحِ، وأصبحت النظريَّةُ في وادٍ، والتطبيقُ في وادٍ آخرَ، بَيْدَ أنَّ النظريَّةَ الجديدةَ تُؤكِّدُ - في أكثرَ مِن مَوضعٍ - على أنَّ تُراثَنا القديمَ بكُلِّ أبعادِه لا يزالُ يُشكِّلُ النسيجَ الداخليَّ لأفكارِنا وتصوُّراتِنا ومشاعرِنا.

وهكذا لا ندري: هل نُصدِّقُ النظريَّةَ حين تَجعلُ من التُّراثِ تعبيرًا عن الواقعِ أو انعكاسًا له ؟ وثمَّتئذٍ لا بدَّ من تكذيبِ القولِ بأنَّنا نعيشُ واقعَنا الحاليَّ بتُراثٍ قديمٍ، أو نُصدِّقُ هذا القَوْلَ ، وفي ضَوئِه يجِبُ البحثُ عن صيغةٍ أُخرى تَحكمُ العَلاقةَ بينَ التُّراثِ والواقعِ غيرِ الصِّيغةِ التي تبنَّتها هذه النظريةُ.

إذ في إطارِ هذه الصِّيغةِ نُصبحُ أمامَ أمرَيْن لا ثالِثَ لهما ، فإمَّا أنْ يكونَ لنا تُراثٌ يَعكِسُ واقعَنا الحاليَّ ، يختلِفُ –بطبيعةِ الحالِ– عن تُراثِنا الماضي، أو إذا قَبِلْنا « مزعومةَ التُّراثِ والتَّجديدِ » التي تجعلُ من تُراثِنا القديم عِلَّةً تامَّةً في تخلُّفِنا، فلا مفرَّ – والحالةُ هذه – مِنْ قَلبِ النظريَّةِ رأسًا على عَقِبٍ، والقولِ بأصالةِ التُّراثِ وتأثيرِه في الواقعِ بل وجرِّه إلى الوراءِ، لا تأثيرِ الواقعِ في التُّراثِ أو جعلِه جُزءًا من الواقعِ ... إلخ ما تَفَتَّقَ عنه التفسيرُ الجديدُ من أحكامٍ وأوصافٍ فُرِضَتْ على التُّراثِ القديمِ فَرْضًا ، وهي أحكامٌ أقلُّ ما يُقالُ فيها: إنَّها تُضادُّ حقيقةَ التُّراثِ الإسلاميِّ في أصولِه التي ما جاءتْ إلَّا لتُغَيِّرَ مِن الواقعِ، وتَتحوَّلَ به مِن مَسارٍ إلى مَسارٍ ، ومِن تَوجُّهٍ إلى آخَرَ.

ويستنِدُ الأستاذُ الكبيرُ في نظرتِه الجديدةِ هذه إلى عِلمِ « أسبابِ النُّزولِ » وعِلمِ « الناسِخِ والمنسوخِ »، فإنَّهما – من

وجهةِ نظرِه – يُؤكِّدان تَبعيَّةَ التُّراثِ للواقعِ وارتباطَه به قُوةً وضعفًا، فإنَّ « ما عبَّرَ عنه القُدماءُ باسمِ أسبابِ النُّزولِ، لهو – في الحقيقةِ – أسبقيَّةُ الواقعِ على الفِكرِ ومناداتُه له ، كما أنَّ ما عبَّر عنه القُدماءُ باسمِ الناسخِ والمنسوخِ، لَيَدُلُّ على أنَّ الفِكرَ يتحدَّدُ طِبقًا لقُدراتِ الواقعِ وبِناءً على مُتطلَّباتِه ؛ إنْ تراخَى الواقِعُ تراخَى الفِكْرُ، وإنِ اشتدَّ الواقعُ اشتدَّ الفِكرُ »[(١)].

وإذًا فقد « نزَل الوَحْيُ حَسَبَ مُتطلَّباتِ الواقعِ، أو كما يقولُ علماءُ الأصولِ : طِبقًا لأسبابِ النُّزولِ، وتَبَعًا لإمكانياتِ تقبُّلِه. وكثيرًا ما كان الوَحْيُ يُعَدَّلُ حَسَبَ الواقعِ كما يقولُ بذلك علماءُ النَّسْخِ »[(٢)].

ثمَّ يصِلُ بنا الأستاذُ إلى الهَدفِ المقصودِ، فيقولُ : « الوَحْيُ ذاتُه مجموعةٌ من الآياتِ نزلتْ إبَّانَ ثلاثةٍ وعشرين عامًا (...) نصوصُ الوَحْي ليست كِتابًا أُنزِلَ مرَّةً واحدةً مفروضًا من عقلٍ إلهيٍّ ليتقبَّلَه جميعُ البشرِ ، بل مجموعةٌ من الحُلولِ لبعضِ المشكلاتِ اليوميةِ (...) ، وكثيرٌ من الحلولِ

(١) التراث والتجديد ، لحسن حنفي : ١٣.

(٢) في فكرنا المعاصر ، لحسن حنفي : ٩٢.

لم تكُنْ كذلك في باديءِ الأمرِ مُعطاةً مِن الوَحْيِ، بل كانت مُقترحاتٍ مِن الفَردِ أو الجماعةِ، ثمَّ أيَّدَها الوَحيُ وفَرضَها. وهذه الخاصيَّةُ تُوجَدُ في الوَحْيِ في آخرِ مراحلِه وهو: الوَحْيُ الإسلاميُّ ، فهو ليس عطاءً من الوحيِ بقَدرِ ما هو فرضٌ من الواقعِ وتأييدُ الوَحْيِ له، وهذا هو معنى «أسبابِ النُّزولِ»[1].

لقد كنَّا ننتظِرُ من الأستاذِ ألَّا يقفِزَ - بسهولةٍ - على معالِمَ شديدةِ الوضوحِ في هذا التُّراثِ الذي يُريدُ تجديدَه، وأعني بها ما هو معروفٌ من خطأِ القولِ بوجودِ سببِ نزولٍ لكُلِّ آيةٍ من آياتِ القرآنِ الكريمِ ، فالذي يَعرِفُه تراثُ المسلمينَ في أسبابِ النُّزولِ - هو أنَّ: « نزولَ القرآنِ على قِسمَيْن: قِسمٍ نزلَ ابتداءً، وقِسمٍ نزلَ عَقِبَ واقِعةٍ أو سؤالٍ »[2] .

أمَّا أنَّ القرآنَ نزلَ « طِبقًا لأسبابِ النُّزولِ، وتبعًا لإمكانياتِ تقبُّلِه» ، فهذا ممَّا لا يعرِفُه تراثُ الإسلامِ، بل هو ممَّا يأباه هذا التراثُ ويُنكِرُه أشدَّ الإنكارِ، والأستاذُ - نفسُه - لم يستطِعْ أنْ يدعَمَ مَقولتَه هذه بشيءٍ ذي بالٍ من أقوالِ العلماءِ، بلْ ظلَّت

---

(١) التراث والتجديد ، لحسن حنفي : ١٥٧.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي : ٨٢/١.

هذه المَقولةُ في كتاباتِ الأستاذِ - على طولِها - أُمنيَةً عَزَّ عليه تحقيقُها، لا لشيءٍ إلَّا لأنَّها نقيضُ الأصلِ الذي جاء يُحدِّثُنا عنه ، ثمَّ إنَّ عِلمَ أسبابِ النُّزولِ.. عِلمٌ يَعرِفُ عنه الأستاذُ - قطعًا - أنَّه اختلطتْ فيه الحقائقُ بالأوهامِ اختلاطًا كثيرًا، وأنَّ الصفحاتِ الأُولَى من كِتابِ «**أسبابِ النزولِ**» للسيوطيِّ (ت. ٩١١هـ) تُسجِّلُ على جمعٍ غفيرٍ من المفسِّرين أنَّهم كانوا يَخلِطون بينَ تفسيرِ الآيةِ وسببِ نزولِها ، وأنَّهم كانوا يَذكُرون أسبابًا عديدةً - مُتضارِبةً أحيانًا - في نزولِ الآيةِ الواحدةِ .

وقد عبَّر الشيخ : « محمَّدُ رشيد رضا » عن استيائِه الشديدِ من هذه الظاهرةِ التُّراثيةِ غيرِ المُنضَبطةِ ، فقال: « ومن عَجبِ شأنِ رُواةِ أسبابِ النزولِ أنَّهم يُمزِّقون الطائفةَ المُلتئمةَ مِن الكلامِ الإلهيِّ، ويجعلون القرآنَ عِضينَ مُتفرِّقةً؛ بما يُفكِّكون الآياتِ ويَفصِلون بعضَها من بعضٍ، وبما يَفصِلون بين الجُمَلِ المُوثَّقةِ في الآيةِ الواحدةِ، فيجعلون لكلِّ جُملةٍ سببًا مُستقِلًّا، كما يجعلون لكُلِّ آيةٍ من الآياتِ الواردةِ في مسألةٍ واحدةٍ سببًا مُستقلًّا»[1].

ويُقرِّرُ جلالُ الدِّين السُّيوطيُّ أنَّه لو ذكرَ أحدُ المفسِّرين سببًا

---

(١) تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا : ١١/٢.

لنزولِ آيةٍ ، وذَكرَ مُفسِّرٌ آخَرُ في الآيةِ ذاتِها سببًا مُخالِفًا ، فإنَّ كلامَ كُلٍّ منهما لا يُعَدُّ كلامًا في أسبابِ النُّزولِ ، وإنَّما يُعَدُّ كلُّ ذلك من التفسيرِ: « فَحَقُّ مِثلِ هذا ألَّا يُورَدَ في تصانيفِ أسبابِ النزولِ، وإنَّما يُذكَرُ في تصانيفِ أحكامِ القرآنِ»[١] .

وحَسْبُنا شاهِدًا على اختلاطِ الرواياتِ وتضارِبها في أسبابِ النزولِ أنَّ الجلال السيوطيَّ يأخُذُ على أبي الحسنِ الواحديِّ (ت. ٤٦٨هـ) – الرائدِ الأوَّلِ لعِلمِ أسبابِ النزولِ– توسُّعَه في تلمُّسِ أسبابٍ للنزولِ بحَقٍّ وبغيرِ حَقٍّ، الأمرُ الذي دَفعَ السيوطيَّ إلى أنْ يُحدِّدَ المفهومَ الصحيحَ لسببِ النزولِ بأنَّه : « ما نزلَتِ الآيةُ أيامَ وقوعِه؛ ليُخرِجَ ما ذكَره الواحديُّ في سورةِ الفيلِ من أنَّ سببَها قِصَّةُ قدومِ الحبشةِ، فإنَّ ذلك ليس من أسبابِ النُّزولِ في شيءٍ، بل هو من بابِ الإخبارِ عن الوقائعِ الماضيةِ، كذِكرِ قِصَّةِ قومِ نوحٍ وعادٍ وثمودَ وبناءِ البَيْتِ، ونحوِ ذلك، وكذلك ذِكرُه في قولِه تعالى : ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ سببَ اتِّخاذِه خليلًا، فليس ذلك مِن أسبابِ نزولِ القرآنِ كما لا يخفَى »[٢].

(١) أسباب النزول ، للسيوطي: ٧.

(٢) م . ن : ٦.

ويُحدِّثُنا الواحديُّ أنَّه: « لا يَحِلُّ القولُ في أسبابِ نزولِ الكِتابِ إلّا بالرِّوايةِ والسَّماعِ ممَّن شاهدوا التنزيلَ ووَقَفوا على الأسبابِ ، وبحَثوا عن عِلْمِها وجَدُّوا في الطِّلابِ »[١]، بَيْدَ أنَّ السيوطيَّ يُسجِّلُ عليه أنَّه تارةً: « يُورِدُ الحديثَ بإسنادِه ، وفيه مع التطويلِ عدمُ العِلمِ بمخرجِ الحديثِ... وتارةً يُورِدُه مقطوعًا فلا يُدْرَى هل له إسنادٌ أو لا »[٢].

ورغمِ اعترافِنا بأنَّنا لسنا من المتخصِّصِين المُتعمِّقين في علومِ القرآنِ الكريمِ ، نستطيعُ – وبكُلِّ تأكيدٍ – أنْ نزعُمَ أنَّ القَدْرَ المشتركَ عندَ القُدامَى والمُحدَثِين في موضوعِ أسبابِ النُّزولِ هو أنَّ آراءَ المفسِّرين الشخصيَّةَ قد أُخذِت –في كثيرٍ من الأحيانِ– على أنَّها أسبابُ نزولٍ، واختلطَتْ بها اختلاطًا شديدًا، وأنَّ المُعوَّلَ عليه في معرفةِ الوقائعِ التي تُعدُّ أسبابًا حقيقيّةً لنزولِ بعضِ آياتِ القرآنِ الكريمِ: هو صِحَّةُ الرِّوايةِ وثبوتُها .. وإذًا :

١– ليس صحيحًا ما يقالُ من أنَّ أسبابَ النُّزولِ استوعبَتِ الكِتابَ الكريمَ وتحكَّمتْ في نزولِه، وأنَّ القرآنَ نزَلَ طِبقًا لهذه

(١) أسباب نزول القرآن : ٥.

(٢) أسباب النزول: ٨.

الأسبابِ وتبعًا لمُتطلَّباتِ الواقعِ، بل الصحيحُ المُتعارَفُ عليه: هو أنَّ قَدْرًا كبيرًا جدًّا من القرآنِ الكريمِ نزلَ ابتداءً بلا أسبابٍ أو مقتضياتٍ من الواقعِ ، بمعنَى أنَّ هذا القَدْرَ الكبيرَ لم يكُنْ إجابةً عن أسئلةٍ، ولا ردودَ فِعلٍ لمُثيراتٍ مُعيَّنةٍ أثارَها واقعُ المجتمعِ المكيِّ أو المدنيِّ في عصرِ الرسالةِ . وقد وَرَدَت « يَسْأَلُونَكَ » في القُرآنِ الكريمِ خَمْسَ عَشْرَةَ مَرَّةً .

وإذا كان بعضُ آياتِ الأحكامِ قد قارنَ نزولَه حوادِثُ جزئيَّةٌ، فإنَّ آياتِ التوحيدِ لم ترتبِطْ في نزولِها بسببٍ ولا مُقتَضٍ ولا باعثٍ من الواقعِ، بل نزَلتْ أساسًا لتُدَمِّرَ واقِعَ المجتمعِ الجاهليِّ، ولتُنشِئَ على أطلالِه مُجتمعًا من نوعٍ آخرَ، ولعلَّ هذا ما عَناه الإمامُ محمدُ عبده بقولِه: « إنَّ سببَ النُّزولِ إنَّما يُحتاجُ إليه في آياتِ الأحكامِ؛ لأنَّ معرفةَ الوقائعِ والحوادثِ التي نَزلَ فيها الحُكمُ تُعينُ على فَهمِه وفِقهِ حِكمَتِه ويُسْرِه .. وأمَّا الآياتُ المُقرِّرةُ للتوحيدِ – وهو المقصودُ الأوَّلُ من الدِّينِ – فلا حاجةَ إلى التماسِ أسبابٍ لنُزولِها، بل هي لا تَتوقَّفُ على انتظارِ السؤالِ ... وما عساه يكونُ قد قارنَ نزولَها مِن حادثةٍ أو سؤالٍ، فهو – إنْ صحَّ روايةً – لا يَزيدُنا بيانًا في فَهمِ الآيةِ»[(١)].

(١) نقلًا عن تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا: ٥٦/٢.

٢– في دائرةِ الآياتِ التي صاحبَ نزولَها ، أو سبَقَها حَدَثٌ مُعيَّنٌ مِن الأحداثِ، يختلِطُ التفسيرُ أو التاريخُ أو الأحكامُ بهذا السببِ أو ذاك مِن أسبابِ النُّزولِ، وما يزالُ الأمرُ في حاجةٍ إلى أبحاثٍ مُتعمِّقةٍ لنعرِفَ على وجهِ اليقينِ هل نحن نتحدَّثُ عن حادِثةٍ جاءت الآيةُ تعقيبًا أو ردًّا أو إجابةً عليها ، أو عن مدلولٍ من مدلولاتِها ، أو عن شيءٍ من تاريخِها؟ وحَسْبُنا دليلًا على ذلك أنَّ كُتُبَ أسبابِ النُّزولِ – وهي لحُسنِ الحظِّ محصورةٌ ومعدودةٌ – لم تُقدِّمْ لنا سببَ نزولٍ لكُلِّ آيةٍ ، وهذا وحدَه كافٍ في دحضِ المقولةِ التي تُخضِعُ القرآنَ للواقِعِ وتَربِطُه به اشتدادًا وضعفًا، وإمكانًا للقَبولِ أو الامتناعِ، وحَسْبُنا دليلًا –أيضًا– الأمثلةُ العديدةُ التي يجِدُها قارئُ « أسبابِ نزولِ القرآنِ » لأبي الحسنِ الواحديِّ (ت. ٤٦٨هـ) ، والتي يَربِطُ فيها بينَ نزولِ آيةٍ مِن القرآنِ، وبين ما صنَعه قومُ موسَى في الأزمانِ الغابِرةِ[(١)]، أو بينَ نزولِ الآيةِ وبينَ ما يُعدُّ من التفسيرِ لا مِن أسبابِ النُّزولِ، ويَدخُلُ تحتَ هذا النوعِ عشراتُ العشراتِ ممَّا سَمَّوْه أسبابًا للنُّزولِ. فسببُ النُّزولِ – كما يُعبِّرُ الشيخُ محمدُ رشيد رضا – « ليس

(١) راجع كلام الواحديّ عن الآية الكريمة ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة:٧٥] في أسباب نزول القرآن: ٢٥.

أكثرَ من فَهمٍ للمرويِّ عنه في الآيةِ، ورأيٍ في تفسيرِها يُخطِئُ فيه ويُصِيبُ، ولا يَلزَمُ أحدًا أنْ يتْبَعَه فيه ، بل لمن ظَهرَ له خطؤُه أن يردَّه عليه، ولا سِيَّما إذا كان ما يَتبادَرُ من معنَى الآياتِ يأباهُ »[١] .

٣- القاعدةُ الأصوليَّةُ التي يعلَمُها الأستاذُ - يقينًا - والتي تُقرِّرُ أن: « العِبرةَ بعُمومِ اللَّفظِ لا بخُصوصِ السببِ »[٢] ، تنسِفُ - مِن الجذورِ - محاولةَ ربطِ القرآنِ بالواقعِ ربطَ معلولٍ بعِلَّةٍ ؛ إذْ في ضَوءِ هذه القاعدةِ لا يصِحُّ الوقوفُ بمحتوَى الآيةِ عندَ حُدودِ الحادِثةِ التي نزَلتِ الآيةُ في جوِّها، بل تَتخطَّى دَلالةُ الآيةِ - بما هي خِطابٌ إلهيٌّ - حدودَ المكانِ والزمانِ التي أحاطَتْ بتنزُّلاتِ الآياتِ القرآنيةِ ، ونحن لا نشُكُّ لحظةً في أنَّ الأستاذَ يفقَهُ كُلَّ ذلك.. وبأدقَّ وأعمقَ ممَّا ألمَحْنا إليه، ولكنَّنا نتساءلُ : هل من قواعدِ البحثِ العِلميِّ المجرَّدِ أنْ يحمِلَ الباحثُ حُكمًا مُناقِضًا على موضوعِ البحثِ، ثم يروحُ يتلمَّسُ مِن عُنوانٍ عامٍّ أو مَفهومٍ فَضْفاضٍ سَنَدًا يرتكِنُ إليه في تعميمِ الحُكمِ بأنَّ القرآنَ ابنُ الواقعِ وأثرُه ومعلولُه ؟!

---

(١) تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا : ٣٢٠/٥.

(٢) انظر: المستصفى في علم الأصول، للغزالي: ٢٣٦/١.

إنَّ الحقيقةَ البسيطةَ التي يعلمُها الأستاذُ إذا التزمَ بمنطقِ هذا التُّراثِ - أصولًا وفروعًا - هي: أنَّ القرآنَ الكريمَ مُوجِّهٌ للواقعِ ومُؤثِّرٌ فيه وحاكِمٌ عليه.. بقطعِ النظرِ عمَّا صاحَبَ نُزولَ بعضِ الآياتِ أو تقدَّمَ على نزولِها من ظروفٍ ومُلابساتٍ، وأنَّه ليس شيءٌ مِن الحوادثِ أو الوقائعِ بعِلَّةٍ في نزولِ شيءٍ مِن القرآنِ، بمعنَى أنَّه كُلَّما افترَضنا عدمَ حُدوثِ السببِ، فلا بُدَّ مِن أن نفترضَ معه ضرورةَ انقطاعِ هذه الآيةِ أو تلك، أو احتجابِها عن النُّزولِ. فمِثلُ هذا التفكيرِ قلبٌ لأبسطِ قواعدِ فَهمِ القرآنِ رأسًا على عَقِبٍ، ولا يُمكِنُ الجمعُ - بحالٍ من الأحوالِ - بين القولِ بأنَّ القرآنَ وَحْيٌ مِن اللَّهِ تعالى، والقولِ بأنَّ القرآنَ جزءٌ من الواقعِ أو معلولُه ، اللهمَّ إلَّا إذا كان القَصدُ الخفيُّ وراءَ هذه التناقضاتِ هو استبعادَ القرآنِ الكريمِ من أنْ يكونَ عنصرًا مُقوِّمًا في مشروعِ النهضةِ والتجديدِ !

ونحن لا نجرؤُ أنْ نتَّهِمَ صاحِبَ « التُّراثِ والتَّجديدِ » بشيءٍ مِن ذلك، ولكنْ نُسجِّلُ من قراءتِنا في هذا المشروعِ أنَّه وقَع في التناقُضِ الذي لا مفرَّ مِن الوقوعِ فيه لأيِّ مُفكِّرٍ أو مُجدِّدٍ يحاوِلُ أنْ ينسُبَ القرآنَ الكريمَ إلى مَصدرٍ إلهيٍّ ومَصدرٍ مادِّيٍّ في وقتٍ واحدٍ ، والذي يسَعُ الباحثَ - منطقيًّا - هو: إمَّا أن يرفُضَ - منذُ

البدايةِ – أنْ يكونَ القرآنُ وَحيًا، وللباحثِ أن يُؤسِّسَ بعد ذلك ما يشاءُ منْ مُعارضاتٍ ومُناقضاتٍ دونَ أن يَفقِدَ الاتِّساقَ المطلوبَ بينَ دعواه وبينَ ما يُرتِّبه عليها من ادِّعاءاتٍ ، وهنا يجِبُ أن تنحصِرَ المُناقشةُ معه في دعوَى بشريَّةِ القرآنِ الكريمِ أو مادِّيتِه، لا فيما يُؤسِّسُه على هذه الدَّعْوَى.. وإلَّا كانت المناقشةُ مناقشةً في النتيجةِ ، مع أنَّ المقامَ مقامُ تصحيحِ المقدماتِ وامتحانِها أوَّلًا .

وإمَّا أن ينطلِقَ الباحِثُ مِن أنَّ القرآنَ وحيٌ إلهيٌّ، وثمَّتئذٍ لا مفرَّ له مِن القولِ بتأثيرِ القرآنِ في الواقعِ بتوجيهِه أو تغييرِه أو تصحيحِه، أمَّا الجمعُ بين هذَيْنِ الفرَضَيْنِ، فإنَّه جمعٌ بينَ نقيضَيْنِ لا يجتمعان.

وقدْ نبَّه عُلماؤُنا القُدامَى والمُحْدَثون إلى خطورةِ هذا الاستغلالِ السيِّئِ لرواياتِ أسبابِ النُّزولِ في هدمِ الدِّينِ ونقضِ بُنيانِه وأركانِه، وأنَّ القولَ باختصاصِ القرآنِ بالواقعِ الذي تنزَّلَ فيه ، فوقَ أنَّه افتِئاتٌ على الحقيقةِ التي يعرِفُها المسلمون جميعًا ؛ هو قولٌ لا يُمكِنُ أنْ يقولَ به عاقِلٌ.

يقولُ الإمام تقيُّ الدِّين بنُ تيميَّةَ[١] : « وقد يجيءُ كثيرًا

(١) في مجموع الفتاوى، لابن تيمية : ١٣/١٨١-١٨٢، وانظر الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي : ١/٨٥.

من هذا الباب قولُهم: هذه الآيةُ نزلَت في كذا ، لا سِيَّما إنْ كان المذكورُ شخصًا ... فالّذينَ قالوا ذلك لم يَقصِدوا أنَّ حُكْمَ الآيةِ مُختصٌّ بأولئك الأعيانِ دونَ غيرِهم، فإنَّ هذا لا يقولُه مسلمٌ ولا عاقِلٌ على الإطلاقِ، والناسُ وإن تنازَعُوا في اللَّفظِ العامِّ الواردِ على سَببٍ ، هل يختصُّ بسَببِه أمْ لا ؟ فلم يقُلْ أحدٌ مِن علماءِ المسلمِين إنَّ عموماتِ الكِتابِ والسُّنَّةِ تختصُّ بالشخصِ المُعيَّنِ، وإنَّما غايةُ ما يقالُ: إنَّها تختصُّ بنوعِ ذلك الشخصِ فيَعُمُّ ما يُشبِهُه، ولا يكونُ العمومُ فيها بحَسَبِ اللَّفظِ ، والآيةُ التي لها سَببٌ مُعيَّنٌ إنْ كانت أمرًا ونهيًا، فهي مُتناوِلةٌ لذلك الشخصِ ولغيرِه ممَّن كان بمنزلتِه، وإنْ كانتْ خبرًا بمدحٍ أو ذمٍّ، فهي مُتناوِلةٌ لذلك الشخصِ وغيرِه ممّن كان بمنزلتِه أيضًا ».

ويقولُ الشيخ محمد الطاهرُ بنُ عاشور (ت. ١٣٩٣هـ) – أحدُ أئمةِ تفسيرِ القُرآنِ الكريمِ في العصرِ الحاضرِ– : « لا أعذِرُ أساطينَ المفسِّرين الذين تلقَّفوا الرواياتِ الضعيفةَ وأثبَتوها في كتبِهم، ولم يُنبِّهوا على مراتبِها قُوَّةً وضعفًا، حتَّى أوهموا كثيرًا مِن الناسِ أنَّ القرآنَ لا تَنزِلُ آياتُه إلَّا لأجْلِ حوادِثَ تدعو إليها، وبئس هذا الوهْمُ ! فإنَّ القرآنَ جاء هاديًا إلى ما به صلاحُ الأُمَّةِ في أصنافِ الصَّلاحِ، فلا يتوقَّفُ نزولُه على حدوثِ الحوادثِ

الدَّاعيةِ إلى تشريعِ الأحكامِ»[١].

وقد تصفَّحَ هذا الإمامُ المُعاصِرُ كُلَّ أسبابِ النُّزولِ التي صحَّت أسانيدُها، وصنَّفها إلى أنواعٍ خمسةٍ:

النوعُ الأوَّلُ: ما يتوقَّفُ فَهْمُ الآيةِ على العِلمِ به، وهذا هو النوعُ الوحيدُ الذي ينطبِقُ عليه مفهومُ سببِ النُّزولِ؛ لأنَّه يُشكِّلُ مِحورَ الخِطابِ الإلهيِّ في الآيةِ النازلةِ، وهذا النوعُ لا بُدَّ للمفسِّرِ مِن العِلمِ به؛ لأنَّه يُفسِّرُ مُبهَماتِ القرآنِ، مِثلَ قولِه تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾[٢]، ومِثلَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾[٣]، ومثلَ بعضِ الآياتِ التي فيها: «ومِنَ النَّاسِ».

النوعُ الثاني: حوادثُ نزلتْ فيها تشريعاتٌ وأحكامٌ، لكنَّ هذه الحوادِثَ وأمثالَها «لا تُبيِّنُ مُجملًا، ولا تُخالِفُ مدلولَ الآيةِ بوجهِ تخصيصٍ أو تعميمٍ أو تقييدٍ، ولكنَّها إذا ذُكِرتْ أمثالُها، وُجِدتْ مُساويةً لمدلولاتِ الآياتِ النازلةِ عندَ حُدوثِها»[٤].

(١) التحرير والتنوير، لابن عاشور: ٤٦/١.

(٢) سورة المجادلة: ١.

(٣) سورة البقرة: ١٠٤.

(٤) م. ن: ٤٨/١.

وذلك مِثل: حديثِ عُوَيْمِرِ العجلانيِّ الذي نزلتْ عنه آيةُ اللِّعانِ، وحديثِ كعبِ بنِ عُجْرةَ الذي نزلتْ عنه آيةُ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ ...﴾[١] الآيةَ .. ولذلك قال كعبٌ: هيَ لي خاصَّةً ولكم عامَّةً.

وواضِحٌ أنَّ هذا النوعَ ليس سببًا مُؤثِّرًا في نزولِ القرآنِ، وإنَّما هو داخلٌ ضِمنَ توجيهاتِ الآياتِ النازلةِ بعدَ هذه الحوادثِ.. ولقد كان تعبيرُ الشيخِ ابنِ عاشورٍ في غايةِ الدِّقَّةِ والتيقُّظِ حين استخدمَ تعبيرَ: «نزلتْ عنه آيةُ اللِّعان ...»، ولم يستخدِمْ تعبيرَ: «نزلتْ فيه أو بسببِه». والفرقُ بين التعبيرَيْنِ: يَعني إعادةَ العَلاقةِ بينَ القرآنِ والواقِعِ إلى وضعِها الصَّحيحِ بعدَ أنْ كانتْ تمشي على رأسِها في مشروعِ «التُّراثِ والتَّجديدِ»، ويقولُ الشيخُ: «إنَّ هذا النوعَ لا يُفيدُ البحثُ فيه إلَّا زيادةَ تفهُّمٍ في معنَى الآيةِ وتمثيلًا لحُكمِها، ولا يُخشَى توهُّمُ تخصيصِ الحُكم بتلك الحادِثةِ؛ إذْ قدِ اتَّفقَ العلماءُ -أو كادوا- على أنَّ سببَ النُّزولِ في مِثلِ هذا لا يُخَصِّصُ، واتفَقوا على أنَّ أصلَ التشريعِ ألَّا يكونَ خاصًّا»[٢].

النوعُ الثالثُ: حوادِثُ مُتكرِّرةٌ تختصُّ بشخصٍ مُعيَّنٍ، فتنزِلُ

(١) سورة البقرة: ١٩٦.

(٢) م. ن: ٤٨/١.

الآيةُ لتُعلِنَ شأنَها، وتُبيِّنَ أحكامَها، وتتوعَّدَ مَن يقترِفُها ، ومعظمُ المفسِّرين يقولون عند تفسيرِ هذا النوعِ من الآياتِ: « نزَلَت في كذا ». «وهم يُريدون أنَّ مِن الأحوالِ التي تُشيرُ إليها تلك الآيةُ الحالةَ الخاصَّةَ، فكأنّهم يريدون التمثيلَ ... وهذا القِسمُ أكثرَ من ذِكْرِه أهلُ القَصَصِ وبعضُ المفسِّرين.. ولا فائدةَ في ذِكرِه، على أنَّ ذِكرَه قد يُوهِمُ بعضَ القاصرِين قَصْرَ الآيةِ على تلك الحادثةِ لعدمِ ظهورِ العمومِ مِن ألفاظِ تلك الآياتِ »[1].

النوعُ الرابعُ : حوادثُ لم يَرتبِطْ بحدوثِها نزولُ شيءٍ مِن القرآنِ، ولكنْ في آياتِ القرآنِ الكريمِ السابقةِ أو اللَّاحِقةِ ما يُناسِبُ معانيَ هذه الحوادثِ ، « فيقعُ في عِباراتِ بعضِ السَّلفِ ما يُوهِمُ أنَّ تلك الحوادِثَ هي المقصودةُ مِن تلك الآياتِ، مع أنَّ المرادَ أنَّها ممَّا يَدخُلُ في معنَى الآيةِ »[2] .

النوعُ الخامسُ : حوادثُ تُبيِّنُ معانيَ مُجملةً في الآيةِ، أو تَدفعُ أمرًا مُتشابِهًا فيها، أو تُبيِّنُ مُناسباتِ الآياتِ، وهي على كلِّ هذه الأحوالِ ليست أسبابًا للنُّزولِ.

(١) م. ن : ١/ ٤٨-٤٩.

(٢) م. ن : ١/ ٤٩، ويقول الزركشي في البرهان في علوم القرآن ١/٣٢-٣٣: « عرف من عادة الصحابة والتّابعينَ أنّه إذا قال : نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد أن الآية تتضمن هذا الحكم ، لا أن هذا كان السبب في نزولها » . راجع الإتقان : ١/ ٨٣، وأيضًا : التحرير والتنوير : ١/ ٥٠.

ثمَّ يُعقِّبُ الشيخُ ابنُ عاشورٍ على هذه الأقسامِ فيقولُ: « هذا وإنَّ القرآنَ كِتابٌ جاء لهَدْيِ أُمَّةٍ والتشريعِ لها، وهذا الهدْيُ قد يكونُ وارِدًا قبلَ الحاجةِ، وقد يكونُ مُخاطَبًا به قومٌ على وجهِ الزجرِ أو الثناءِ أو غيرِهما، وقد يكونُ مُخاطَبًا به جميعُ مَن يصلُحُ لخِطابِه، وهو في جميعِ ذلك قد جاء بكلياتٍ تشريعيَّةٍ وتهذيبيَّةٍ »[1] .

ونعتذِرُ للقارئِ إنْ كنَّا قد أطَلْنا في شيءٍ يَعرِفُه ، ولكنْ أردنا أنْ ننتهِيَ من كلِّ ذلك إلى أنَّ « أسبابَ النُّزولِ » في تراثِنا القديمِ لا تَعني - كما يقولُ صاحب « التُّراث والتَّجديد » - ربطَ الوَحْيِ بالواقعِ؛ إنِ اشتدَّ الواقعُ اشتدَّ الوَحْيُ، وإنْ تراخَى تراخَى الوَحْيُ معه، كما لا تَعني تعديلَ الوَحْيِ حَسَبَ الواقعِ، بل هي - على العكسِ تمامًا - تَعني تعديلَ الواقعِ حَسَبَ الوَحْيِ. ولا يُفهَمُ من أسبابِ النزولِ: أنَّ الوَحْيَ في تراثِنا القديمِ ليس مجموعةً مِن الحقائقِ الثابتةِ الدائمةِ، وإنَّما هو تفسيرٌ في ظرفٍ مُعَيَّنٍ، ومَوقفٍ تاريخيٍّ مُحدَّدٍ ، وعند جماعةٍ خاصَّةٍ ، بل الذي يُفهَمُ مِن أسبابِ النزولِ - بعد تمحيصِها وتصحيحِ رواياتِها - أنَّ العِبرةَ بعمومِ اللَّفظِ لا بخصوصِ السببِ.

(١) التحرير والتنوير، لابن عاشور : ١/ ٥٠.

ومِنْ غريبِ الأمرِ: أنَّ هذه النظرةَ التي تجعلُ من الوَحْيِ تابعًا للواقعِ الذي نَزلَ فيه، والتي بَذلَ صاحِبُ «التُّراث والتَّجديد» جُهدًا شاقًّا مِن أجلِ تمريرِها والتبشيرِ بها - يَتنكَّرُ لها المشروعُ نفسُه في مواضِعَ أُخرَى عديدةٍ، بحيثُ يُصابُ القارئُ المُتَتبِّعُ لعَلاقةِ الوَحْيِ بالواقعِ بحالةٍ مِن الدُّوارِ، لا يدرِي معها هل التجديدُ في هذا المشروعِ ينطلقُ من اعتبارِ الوَحْيِ مُؤثِّرًا في الواقعِ، أو مِن اعتبارِه مُتأثِّرًا بِهِ؟

لقد انتهتِ النظريةُ السابقةُ التي طالَ الحديثُ عنها إلى نقيضِها تمامًا في حديثٍ آخرَ، لا نقولُ: إنَّها انقلبتْ رأسًا على عَقِبٍ في سياقٍ آخرَ، بل نقولُ: إنَّها استقامتْ على قَدَمَيْها في موضعٍ آخرَ.. يقولُ فيه الأستاذُ: «لا يَهُمُّنا في تفسيرِ الآياتِ القرآنيةِ الرجوعُ إلى الوقائعِ التاريخيَّةِ المحدَّدةِ التي كانتْ وراءَ أسبابِ النزولِ، فذلك يَهدِفُ فقط إلى ضبطِ معاني الآياتِ»[1].

ثمَّ تتوالى تناقضاتُ الفِكرةِ ذاتِها عَبرَ نصوصٍ صريحةٍ تُجسِّدُ هذا التناقضَ، فتَنفي بعدَ إثباتٍ، ثمَّ تُثبِتُ بعد نفيٍ، إلى الحدِّ الذي يستحيلُ معه تحديدُ موقفِ الأستاذِ من قضيةِ «عَلاقةِ

(١) في اليسار الإسلامي، لحسن حنفي: ١٠٠، نقلًا عن: المثقفون العرب والتراث، لجورج طرابيشي: ١٠٩.

الوَحْيِ بالواقعِ»، بل نقولُ: إلى الحدِّ الذي تُفرَّغُ فيه هذه القضيةُ من أيِّ معنًى أو مَدلولٍ؛ فمرَّةً يُحذِّرُ الأستاذُ مِن تفسيرِ آياتِ القرآنِ والأحاديثِ وأحكامِ التشريعِ بـ «ظروفٍ ومناسباتٍ طارئةٍ خاضعةٍ لمُجرَياتِ الأحداثِ وتَغلُّبِ الزَّمَنِ»[1]، ومرَّةً يُنادي بضرورةِ أنْ تَتجاوزَ علومُ التفسيرِ «التفسيرَ التاريخيَّ الذي وقعَ فيه أغلبُ المفسِّرين، وكأنَّ القرآنَ يتحدَّثُ عن وقائعَ مادِّيَّةٍ في زمانٍ ومكانٍ مُعَيَّنَينِ عن طريقِ جمعِ أكبرِ قدرٍ مُمكنٍ من المعلوماتِ حولَ حوادثَ ماضيةٍ»[2]، وثالثةً يَعُدُّ الظواهرَ الإيجابيَّةَ في علومِنا العقليَّةِ هي تلك التي «تصدرُ من النَّصِّ الدِّينيِّ بعدَ فهمِه أو تفسيرِه دونَ أنْ يكونَ لها بقايا يَرجِعُ أصلُها إلى التاريخِ أو إلى بيئةٍ ثقافيَّةٍ أُخرَى.. أمَّا الظواهِرُ السلبيَّةُ فهي الظواهِرُ التي لا أصلَ لها في النصوصِ الدينيَّةِ، والتي لا يُمكِنُ أن تَرجِعَ إليها، وبتعبيرٍ آخرَ: هي الظواهِرُ المُتبقِّيةُ التي يَرجِعُ أصلُها إمَّا إلى التاريخِ أو إلى أصولٍ أُخرَى»[3].

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) في اليسار الإسلامي، لحسن حنفي: ٤٣.

لكنَّه يعودُ فيَهدِمُ ما أثبتَه هنا؛ ليَتبنَّى النقيضَ الذي أوردَه هناك، وتظلَّ هذه اللُّعبةُ التي سمَّاها بعضُ المُعلِّقين على مَشروعِ « التُّراثِ والتَّجديدِ » رَقصةَ المُتناقضاتِ[1] مُسيطِرةً على معظمِ ما نتَجَ من هذا المشروعِ من فلسفةٍ في التَّجديدِ، وسوف يتجلَّى ذلك – أيضًا – بوضوحٍ فيما تبقَّى لنا من فِقْراتِ هذا المبحثِ.

(١) المثقفون العرب والتراث، لجورج طرابيشي: ١١٤، ويعلِّقُ فؤاد زكريا على تناقُضاتِ «التُّراثِ والتجديدِ» بالتساؤلِ التالي: « .. وإذا فرضنا أنَّ مؤرِّخًا أراد في المستقبلِ أن يُحدِّدَ الموقِفَ العامَّ لحسن حنفي من هذه المسألةِ، فهل سيظلُّ هذا المؤرِّخُ بقُواه العقليَّةِ سليمةً – بعدَ أنْ يتراقَصَ مع كاتِبِنا في حَلْقةِ المُتناقِضاتِ الجنونيَّةِ التي تَدورُ فيها معالجَتُه للموضوعِ؟» راجع: الحقيقة والوَهْم في الحركةِ الإسلاميَّةِ المُعاصرةِ: ٥٧.

وقد خصَّصَ جورج طرابيشي قِسمًا كبيرًا من كتابِه: «المثقفون العرب والتراث» لتحليلِ تناقضاتِ «التراث والتجديد» التي يُقَسِّمُها إلى:

١- تناقض في الموقف المنهجي.

٢- تناقض في الموقف من القضايا.

٣- تناقض في الموقف من الوقائع.

٤- تناقض في الموقف من النصوص.

٥- تناقض في الموقف من الأشخاص.

راجع المصدر السابق ١٠٥- ١٢٧.

التُّراثُ القديمُ وأثرُه في حياتِنا المُعاصِرةِ

إنَّ التُّراثَ القديمَ وفي الإطارِ الذي حدَّده فيه مُؤلِّفُ « التُّراثِ والتَّجديدِ » هو – كما يقولُ – رُوحُ الأُمَّةِ، ومَصدرُ قوَّتِها الأساسيةِ، ومُحرِّكُ جماهيرِها بما يمدُّها به من تصوُّراتٍ للعالَمِ وقِيمٍ للسلوكِ، هذا التُّراثُ الذي يُعتَبرُ جُزءًا مِن الواقعِ « ما زال بأفكارِه وتصوُّراتِه ومُثُلِه مُوجِّهًا لسلوكِ الجماهيرِ في حياتِها اليوميَّةِ»[1]، ولا تزالُ أصابعُه الخفيَّةُ تُحرِّكُ الناسَ على مَسرحِ الواقعِ المُعاصرِ، وليس لنا أنْ نتوقَّعَ هاهنا تَفرقةً حاسمةً بين التُّراثِ كمبادئَ خَلَّاقةٍ في حياةِ الأُممِ والشعوبِ، وبينَ الممارساتِ الخاطئةِ التي تُحْسَبُ على أَتباعِ التُّراثِ لا على التُّراثِ نفسِه، فمِثلُ هذه التَّفرقةِ – على أهميتِها القُصوى – تَختفي تمامًا من اهتماماتِ هذا المشروعِ وهو يَتحدَّثُ عن التُّراثِ وتأثيراتِه في حياتِه المُعاصِرةِ، وتَحُلُّ مَحلَّها عَلاقةٌ عُضويةٌ مصنوعةٌ بين التُّراثِ كمحتوًى ومَضمونٍ، وكقِيمٍ ومبادئَ

(١) في اليسار الإسلامي، لحسن حنفي: ٤٣.

مُوجِّهةٍ للسلوكِ، وبينَ حالةِ التخلُّفِ الحضاريِّ التي تعيشُها الأُمَّةُ الإسلاميَّةُ الآن.

وقد رَصدَ الأستاذُ طائفةً مِن السلوكياتِ غيرِ الحضاريَّةِ التي تَستَعلِنُ فيها بَصماتُ التُّراثِ وتأثيراتُه العميقةُ في واقعِ الناسِ، ورَجعَ بها إلى أسبابِها في تراثِنا العِلميِّ القديمِ بكلِّ شُعَبِه ومدارسِه تقريبًا، وخصوصًا تراثَنا العقليَّ المُتمثِّلَ في عِلمِ الكلامِ والفلسفةِ والفقهِ وأصولِ الفقهِ.

فهذا التُّراثُ – فيما يرَى الأستاذُ – هو العِلَّةُ الحقيقيَّةُ لكلِّ مشكلاتِنا المُعاصرةِ التي ظَهرَ فيها عجزُنا وانحطاطُنا وتخلُّفُنا. فما نُعانيه – الآن – من لا مبالاةٍ وسلبيةٍ وتواكُلٍ هو أثرُ الإيمانِ بالقضاءِ والقَدَرِ في التُّراثِ. وما استقرَّ في مناهجِ تفكيرِنا المُعاصرِ من الخلْطِ بينَ العقلِ والوِجدانِ « حين نَخطُبُ ونظُنُّ أنَّا نُفكِّرُ، وننفعِلُ ونظُنُّ أنَّا نَفعَلُ، فذلك لأنَّ العقلَ في التُّراثِ القديمِ وما وَرِثْناه من السَّلفِ كانت مُهِمَّتُه تسويغَ الدِّينِ – على الأقلِّ – في عِلمِ أصولِ الدِّينِ وفي علومِ الحِكمةِ، وأنَّ العقلَ لم يستقلَّ على الإطلاقِ، ولم يُوجَّهْ نحوَ الواقعِ – وهو طرفُه الأصيلُ – إلَّا في عِلمِ أصولِ الفقهِ .. الذي انتهى أيضًا إلى الثباتِ وتحجيرِ الأصولِ وتغليبِها على الواقعِ، حتَّى إنَّه لم يَبقَ إلَّا التقليدُ »[١].

---

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي: ١٥.

وما تعارفْنا عليه وشاعَ بينَنا من تفضيلِ الكلِّياتِ الجامعيَّةِ النظريَّةِ على الكلياتِ العمليَّةِ[١]، وتفضيلِ الجامعاتِ على المعاهدِ العُليا والتعليمِ الفَنِّيِّ المتوسِّطِ، وتفضيلِ العملِ الفكريِّ على العملِ اليدويِّ، وتفضيلِ المُثقَّفِ على الفلَّاحِ والعامِلِ – عِلَّتُه وجُرثومتُه الأُولى كامنتانِ في تراثِنا القديمِ؛ حيثُ تُقدَّمُ فيه الفضائلُ النظريةُ على الفضائلِ العمليةِ. حتَّى ظاهرةُ خروجِ الشخصِ صباحًا من منزلِه، وتغيُّبِه طَوالَ اليومِ دونَ أنْ يعلمَ أحدٌ عنه شيئًا ، وازدحامِ الناسِ في سياراتِ النقلِ العامَّةِ سببُها أنَّ الإنسانَ – كبُعدٍ مُستقلٍّ – غائبٌ في تراثِنا؛ لأنَّه مُحاصَرٌ بين الإلهيَّاتِ والطبيعيَّاتِ[٢].

ومن آثارِ عِلمِ الكلامِ في تشكيلِ الواقعِ السيِّئِ للمسلمِين الآن قَبولُ الإمامِ بالتعيينِ ، ثمَّ الخضوعُ له والضَّعفُ أمامَه، وانتقاءُ ما يَدعَمُ هذا الوضعَ من التُّراثِ، وأيضًا تقطيعُ وجودِنا إلى جُزأيْن: جزءٌ تحتَ الترابِ « الجسم » ، وجزءٌ نرفعُه إلى عَنانِ السماءِ « الرُّوح »[٣] .

---

(١) الواقع يشهد بعكس ذلك تمامًا.

(٢) م. ن: ١٦، ولا يسع الباحث المتأمل في هذا الكلام إلَّا أن يَلُوذَ بصمتٍ قاتم الأعماق حين يعجز تفكيرُه عن رَصْدِ أية عَلاقةٍ من أيِّ نوعٍ بين الإلهيَّات والطبيعيات في التراث، وبين ازدحام الناس في وسائل النقل العامة .

(٣) م. ن: ١٤، ١٥ ، وانظر أيضًا: موقفنا الحضاري لحسن حنفي، ضمن: =

أمَّا التُّراثُ الفلسفيُّ: فقد قَذَفَ – في أعمقِ أعماقِنا – بتصوُّرٍ ثنائيٍّ للعالَمِ قدَّمه لنا فلاسفتُنا القُدامى. فما زِلنا نعيشُ هذا التصوَّرَ كما وَرِثْناه مِن الكِنْدِيِّ، وآثارَ ذلك على وَحدةِ السلوكِ وما يترتَّبُ عنه من تطهيرٍ وتسويغٍ للنَّفْسِ، ونفاقٍ وتغطيةٍ وتعميةٍ وازدواجيَّةٍ، كما أنَّنا نسلُكُ طِبقًا للتصوُّرِ الهَرميِّ للعالَمِ الذي ورِثْناه مِن الفارابيِّ، خاصَّةً في تصوُّرِ مجتمعِنا ومؤسساتِه التي يقومُ كُلٌّ منها على الرئيسِ الذي هو وحدَه المُلهِمُ والقائدُ والمُعلِّمُ والكامِلُ والمُقدَّسُ والمعبودُ، ثمَّ تَقِلُّ مراتبُ الشَّرفِ والكمالِ حتَّى نَصِلَ إلى المرؤوسين الذين عليهم: إمَّا الطاعةُ والولاءُ، وإمَّا السجنُ والعِقابُ »[1].

وقد ورِثتْ جماهيرُنا من علومِ الفقهِ الإسلاميِّ عِللًا عقليَّةً، ومناقشاتٍ نظريَّةً لا تُغيِّرُ من الواقعِ شيئًا، وفقهاؤُنا لم يكونوا إلا مُحترِفي جدلٍ فارغٍ لا يَدُلُّ إلَّا على تعصُّبٍ أو ادِّعاءٍ[2].

= الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول: ١٥ وما بعدها.

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي: ١٥.

(٢) من المؤسِفِ حقًّا: أن ينتهيَ التحليلُ العلميُّ بالأستاذِ الكبيرِ (المجدِّدِ!) إلى أن هُمومَ فقهائِنا وعلمائنا لم تكُنْ فِقهَ الثورةِ أو فِقهَ العدالةِ الاجتماعيَّةِ أو التحرُّرِ مِن الظُّلمِ، وإنَّما كانت همومُهم منحصِرةً في أمورٍ تافهةٍ مِن قبيلِ: =

أمَّا عن التصوفِ فحدِّثْ ولا حَرج، فهو – في زعمِ الأستاذِ – مقاومةٌ للانحرافِ بانحرافٍ آخرَ، وهو رجوعٌ للوراءِ؛ لأنَّه دعوةٌ إلى الفقرِ والخَوفِ والجُوعِ والصَّبرِ والتوكُّلِ والتسليمِ، وهذا التُّراثُ أيضًا لا يزالُ حيًّا في وِجدانِ الجماهيرِ يتمثَّلُ في ما يُعلِّقُه الناسُ على الجدرانِ من عباراتٍ، مثل: « الصَّبرُ مِفتاحُ الفَرجِ » أو « تَوكَّلْتُ على اللَّهِ».

وعلومُ الصوفيةِ وتحليلاتُهم لأمراضِ القلبِ وعِللِ النَّفْسِ هروبٌ من عالَمِ العَقلِ، كما أنَّ مقاماتِ الصوفيَّةِ – وإلى آخرِ مَقامٍ فيها – وَهْمٌ وانفعالٌ ومُجرَّدُ إحساسٍ ذاتيٍّ[1].

وينتهي الأستاذُ إلى: أنَّ الإنسانَ في تراثِنا القديمِ مُحاصَرٌ بين

= ما حُكْمِ وصيَّةٍ يكتبُها رجلٌ بينَ أنيابِ الأسدِ؟ هل يجوزُ أكْلُ بيضةٍ ولدَتْها فرخَةٌ نكَحَها إنسانٌ؟ ما حَكْمُ رَجُلٍ أقسَمَ أنَّ امرأتَه طالِقٌ إنْ هو جامعَها في هذا الثوبِ، وإن لم يجامِعْها في هذا الثوبِ؟ ما هي أحكامُ الاستنجاءِ والغائطِ، وما حجْمُ الحَجَرِ وشكلُه واتِّجاهُ الغائطِ وكيفيَّةُ الجلوسِ؟ وما هي أحكامُ حَلقِ عانَةِ المَيِّتِ؟ انظر: موقفنا الحضاريّ، لحسن حنفي، ضِمْنَ الفلسفةِ في الوطنِ العربيِّ المعاصرِ: ١٧، وبغَضِّ النَّظَرِ عن منهجِ الأستاذِ – المُتَعَمَّدِ – في تزييفِ الحقائقِ؛ فإنَّ القارِئَ المتأمِّلَ ليتساءلُ في دهشةٍ بالغةٍ: هل هذا المستَوَى مِن البحثِ الهازِئِ السَّاخِرِ جديرٌ بحملِ أمانةِ التجديدِ في تُراثِ المسلِمين؟!

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي: ١٧.

الإلهيَّاتِ والطبيعياتِ في الفلسفةِ، ومُبْتَلَعٌ في عِلمِ التوحيدِ، وفانٍ في علومِ التصوُّفِ، ومَمحُوقٌ في علومِ التشريعِ، وأنَّنا « نعملُ بالكِنْديِّ في كلِّ يومٍ، ونتنفَّسُ الفارابيَّ في كلِّ لحظةٍ، ونرَى ابنَ سينا في كلِّ الطُّرقاتِ، وبالتالي يكونُ تراثُنا القديمُ حيًّا يُرزقُ.. يُوجِّهُ حياتَنا اليوميَّةَ»[١].

وكان المفروضُ على الأستاذِ لو أرادَ أنْ يتقيَّدَ بضوابطِ البحثِ العلميِّ في أخطرِ قضيَّةٍ تَمَسُّ حَياةَ المسلمين ، أنْ يستثنيَ من هذا النقدِ أصولَ التُّراثِ الذي حمَّله مسئوليةَ تخلُّفِ المسلمين، لكنْ شاءَ الأستاذُ أنْ يُطلِقَ العِنانَ لعباراتِه تُقَرِّرُ –صراحةً أحيانًا، وضِمنًا أحيانًا أُخرَى– أنَّ الإيمانَ بالقضاءِ والقدرِ، والثنائية الفاصلة بينَ اللَّهِ والعالَم، والإيمانَ بالبعثِ ، هي العِللُ الأُولى والجراثيمُ الحقيقيَّةُ للأمراضِ المُعاصِرةِ في المُجتمعِ الإسلاميِّ والجماهيرِ المُسلِمةِ.

كما شاءَ الأستاذُ – عامدًا أو مُتغافِلًا – أنْ يُزيلَ الحدودَ والحواجِزَ في خُطَّةِ التجديدِ بين هذه الأصولِ كثوابتَ لا تَقبلُ المساومةَ ولا التأويلَ، ولا الالتفافَ عليها بحالٍ من الأحوالِ، وبين رُؤًى شائهةٍ وتفسيراتٍ مغشوشةٍ كانتْ بمثابةِ أمراضٍ

(١) م. ن: ١٦.

طُفيليَّةٍ ، التصقتْ بالتُّراثِ الإسلاميِّ الحقيقيِّ، وحُسِبتْ عليه ظُلمًا وعُدوانًا، وهي تفسيراتٌ تنشأُ – في العادةِ – من بُعدِ العهدِ بالمصدرِ الأصليِّ للفكرِ أو الفلسفةِ أو الدِّينِ ، ولم ينجُ منها تراثٌ في تاريخِ البشريةِ قديمًا أو حديثًا، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ ومُقرَّرٌ في تاريخِ الفِكرِ وتاريخِ الأديانِ. لكنَّ غيرَ الطبيعيِّ أو غيرَ المعقولِ : هو هذا الخلْطُ بين مباديءِ التُّراثِ وقِيَمِه، وبينَ بعضِ السلوكياتِ المُنحرِفةِ عندَ البعضِ من أتباعِ هذا التُّراثِ، واعتبارُ التُّراثِ مسئولًا عن كلِّ ذلك ، في تعميمٍ كاسحٍ من شأنِه أنْ يُثيرَ في القارئِ رِيبةً وشَكًّا في جِدِّيَّةِ المشروعِ برُمَّتِه، وأنَّه يَعتمدُ على ما يُشبِهُ المهارةَ أو خِفَّةَ اليدِ في لُعبةِ الأسماءِ والمُسمَّياتِ.

وكان على الأستاذِ الفاضلِ: أنْ يصمُدَ لمناقشةِ المفاهيمِ ويُحاكِمَها في إطارِها المعرفيِّ والقِيَميِّ كما هي مطروحةٌ في التُّراثِ، لا أنْ يَخلِطَ الأوراقَ في أذهانِنا إلى الحدِّ الذي يُحدِّثُنا فيه عنْ مُمارساتٍ خاطئةٍ لمفاهيمَ صحيحةٍ ، وهو يظُنُّ أنَّه يُحدِّثُنا عنْ عيوبٍ في المفاهيمِ ذاتِها .. على أنَّه وهو ينحُو باللائمةِ على التُّراثِ جُملةً وتفصيلًا، لم يأتِنا بجديدٍ من النقدِ، ولم يضَعْ أيدِيَنا على مَكمَنِ العِلَّةِ وبؤرةِ الدَّاءِ في تخلُّفِ مُجتمعاتِنا العربيةِ والإسلاميةِ ، وإنَّما كان يُردِّدُ تُهمًا قديمةً مُستهلَكةً، وإنْ كانت

الخطورةُ الجديدةُ: هي أنَّ الأصولَ أو الأسسَ التي نَشَأَ حولَها هذا التُّراثُ هُوجِمت في هذا الترديدِ الجديدِ، وانسحبَ عليها كلُّ ما توجَّه على التُّراثِ مِن نقدٍ وتشنيعٍ.

وهكذا لم يشأِ الأستاذُ أنْ يُفرِّقَ بينَ ما هو أصيلٌ وصحيحٌ ومطلوبٌ، وبينَ ما هو طفيليٌّ وزائفٌ ومطلوبٌ القضاءُ عليه في تجديدِه للتُّراثِ ، والسببُ في هذا الخلْطِ: هو أنَّ سيادتَه لم يَرَ من تراثِنا القديمِ – في هذا الموضعِ – إلَّا سلوكياتٍ مُعاصرةً رديئةً، ثمَّ راحَ يُحاكِمُ بها التُّراثَ نفسَه معَ أنَّه أوَّلُ مَن يتيقَّنُ أنَّها تطبيقاتٌ سيِّئةٌ للتُّراثِ وليستْ تراثًا، وأنَّ مُحاكمةَ المبدأِ بتطبيقاتٍ تَنحرِفُ عن المبدأِ نفسِه ليستْ مِن البحثِ العلميِّ المُنصفِ في شيءٍ، اللهمَّ إلَّا إذا اعتبَرَ «مَشروعُ التجديدِ» أنَّ المحتوَى الداخليَّ للتُّراثِ ليس إلَّا السلبيةَ والنِّفاقَ والخُنوعَ.

غيرَ أنَّ هذا القولَ هو أصلُ الدَّعوَى ورأسُ المسألةِ ومَحلُّ النِّزاعِ بينَنا وبينَ صاحبِ مشروعِ « التراث والتجديد »، وبعبارةٍ تراثيَّةٍ: إنَّه مُصادَرةٌ على المطلوبِ، وليس استدلالًا عليه.

إنَّ هذه التفرقةَ – التي قَفز عليها الأستاذُ – لهي نقطةٌ فاصلةٌ بينَ مشروعٍ جادٍّ يَعلمُ أبعادَ التُّراثِ وآفاقَه الشاسعةَ، ويُبصِرُ الفروقَ الدقيقةَ بين ثوابتِه ومُتجدِّداتِه، وما الذي يجبُ

أنْ يظلَّ ويبقى ، وما الذي يجِبُ أنْ يُحالَ إلى مُتحَفِ الأفكارِ وتاريخِ النظرياتِ ، وبين مشروعٍ لا نعودُ من الركضِ وراءَ تخطيطاتِه إلَّا بالمزيدِ من البلبلةِ والحَيرةِ والاضطرابِ.

ولا يُفيدُنا في الدِّفاعِ عن تراثِنا المنقولِ ضدَّ اتهاماتِ «التُّراثِ والتَّجديدِ» أنْ نُردِّدَ ما هو معروفٌ ومفهومٌ لدَى الجميعِ من التفرقةِ – مثلًا – بينَ القضاءِ والقَدَرِ كأصلٍ من أصولِ الإيمانِ في الإسلامِ، وبينَ مفهومِ العجزِ والتواكُلِ والكسلِ، أو التفرقةِ بينَ الإيمانِ بالبعثِ، وبينَ أمراضِ الازدواجيةِ في المجتمعاتِ المُسلمةِ ، أو التفرقةِ بينَ نظامِ الشُّورَى والخِلافةِ في الإسلامِ، وبينَ مُداهنةِ بعضِ المُفكِّرين للحُكَّامِ ونفاقِهم. وتسقُطُ التفسيراتُ المصنوعةُ لتسويغِ هذا السلوكِ الذي يرفُضُه الإسلامُ شكلًا وموضوعًا . كما لا يُفيدُنا الدِّفاعُ التحليليُّ عن كلِّ عِلْمٍ من علومِنا التي عدَّدها الأستاذُ وهو يُدينُ تراثَنا العقليَّ والنقليَّ جُملةً وتفصيلًا[١]. ولكنْ يُفيدُنا كلَّ الفائدةِ أنْ يُفاجِئَنا الأستاذُ بإنصافِ التُّراثِ من نفسِه بنفسِه، ويُحدِّثَنا بلهجةٍ أُخرَى مختلفةٍ تمامًا عن التُّراثِ ذاتِه الذي لم يدَّخِرْ وُسْعًا في

(١) فيما يتعلق بنقد الأستاذ للتراث النقلي راجع بحثه: موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: ٢٤-٢٦.

تنقُّصِه منْ كُلِّ نواحِيه ؛ حديثًا لا تدري هلْ تخلَّى فيه عنْ كلِّ أحكامِه التي وَصمَ بها التُّراثَ القديمَ؟ أو أنَّه كان وليدَ موقفٍ شَعَرَ فيه بضرورةِ الدِّفاعِ عن تراثِه أمامَ هجماتِ المستشرقين على علمائِنا وعلومِنا ؟

وأيًّا ما كان الدَّافعُ الذي أَنطقَ الأستاذَ بكلماتِ حقٍّ لصالحِ التُّراثِ القديمِ، فإنَّ ما لا يَتمارَى فيه القارِئُ : هو أنَّ لصاحبِ مَشروعِ « التُّراثِ والتَّجديدِ » تُجاهَ التُّراثِ نظرتَيْنِ مُتناقِضتَيْنِ أو مَوقِفَيْنِ مُتضارِبَيْن. وإذا كنَّا قد أفضنا قليلًا في التعرُّفِ على النظرةِ السلبيةِ، فإنَّ نظرةَ الأستاذِ الإيجابيَّةَ لتُراثِنا بَرزتْ مِن خلالِ مَوقفِه من التُّراثِ الغربيِّ، حيث يرَى سيادتُه: ضرورةَ تحجيمِ الغربِ، وردِّه إلى حدودِه الطبيعيةِ، والقضاءِ على أسطورةِ عالَميَّتِه، وبيانِ مَحلِّيتِه مثلَ أيِّ تراثٍ آخرَ[١] .

ويُقرِّرُ الأستاذُ: أنَّ فترةَ تعلُّمِنا مِن الغربِ – والتي زادتْ مُدَّتُها على قَرنَيْنِ – قد طالتْ أكثرَ ممَّا ينبغي بالمقارنةِ إلى الفترةِ التي تَعلَّمَ فيها أسلافُنا ومفكِّرونا من الثقافاتِ المُجاورةِ قائلًا: « لقد تعلَّمَ القُدماءُ قرنًا واحدًا وهو القرنُ الثاني، وما إنْ أتى القرنُ الثالثُ

(١) م. ن: ٣٠.

حتَّى ظَهرَ الكِنْديُّ – أوَّلُ الحُكماءِ – بادئًا علومَ الحِكمةِ »[١] .

وإذا كانت الدعوةُ إلى التعلُّمِ من الغربِ في أوائلِ القرنِ الماضي[٢] لها ما يُبرِّرُها من تخلُّفِنا عن الغربِ – عِلمًا وصناعةً وحريَّةً وديمقراطيةً ونُظمًا برلمانيَّةً – فإنَّ طُولَ فترةِ التعلُّمِ هذه قد حوَّلها إلى تقليدٍ وتبعيةٍ وأسرٍ، أو في كلمةٍ واحدةٍ « التغريب ».

وينتهي الأستاذُ: إلى أنَّ التراثَ الغربيَّ مُرتبطٌ أشدَّ الارتباطِ بالوعيِ الأوربيِّ، بل هو لا يُعبِّرُ إلَّا عن هذا الوَعْيِ في نشأتِه وتطورِه، وحين يُحلِّلُ الغربيون نشأةَ « الوَعْيِ الغربيِّ أو الأوربيِّ »، فإنَّهم يعودون به إلى أصولٍ ثلاثةٍ لا رابعَ لها، هي: الأصلُ اليونانيُّ الرومانيُّ، والأصلُ اليهوديُّ المسيحيُّ ، والبيئةُ الأوروبيَّةُ نفسُها.

ويبدو أنَّ اختصارَ الوَعْيِ الأوروبيِّ في هذه المصادرِ الثلاثةِ قد أثار في نفْسِ الأستاذِ شيئًا من الشعورِ بتنكُّرِ الأوروبيين للإسلامِ وأثرِه في نهضتِهم، وأثرِ حضارتِه في حضارتِهم، فطَفِقَ يتساءلُ في مَرارةٍ: « وكأنَّ الإسلامَ لم يكُنْ تحقُّقًا لصِدقِ اليهوديَّةِ والمسيحيَّةِ في التاريخِ ، وكأنَّ الحضارةَ الإسلاميةَ – بعدَ

(١) م. ن: ٣٠.

(٢) المقصود هو أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

ترجمتِها إلى اللَّاتينيةِ – لم تكُنْ أحدَ روافدِ النهضةِ الأوروبيَّةِ الحديثةِ والفلسفاتِ العقليةِ، وكأنَّ الرُّشديَّةَ اللَّاتينيةَ لم تُساهِمْ في نشأةِ العِلمِ الحديثِ في الغربِ »[١].

وسؤالُنا الذي يَفرِضُ نفسَه هنا هو : إذا كان التُّراثُ الإسلاميُّ يُنتِجُ مُجتمعًا عاجزًا مُنافِقًا، ويُبتلَعُ فيه الفردُ في عِلمِ التوحيدِ، ويَفنَى في التصوفِ، ويُمحقُ في الشريعةِ، ويُحاصَرُ في الفلسفةِ ، فكيف غَدَا – في فترةٍ لاحقةٍ – عُنصرًا مُكوِّنًا من عناصرِ الحضارةِ الغربيةِ ، ورافدًا من روافدِها في إبداعِ الفلسفةِ والعِلمِ ؟

ألَا يعني تأكيدُ الأستاذِ على دَورِ التُّراثِ الإسلاميِّ في مُعظمِ مراحلِ تطورِ الوَعْيِ الغربيِّ ، بدءًا مِن مرحلةِ عصرِ آباءِ الكنيسةِ، وانتهاءً بعصرِ العِلمِ والتِّقنيةِ[٢] – أنَّه قد تخلَّى عن كلِّ ما قاله عن هذا التُّراثِ، وأنَّ حقيقةَ التُّراثِ شيءٌ، وما قاله الأستاذُ أوَّلًا شيءٌ آخَرُ ؟

ولا يَقِلُّ تناقضُ المواقفِ واضطرابُها حِدَّةً بالنسبةِ إلى عُلمائِنا وفُقهائِنا الذين وَصفَ كلَّ نشاطاتِهم العلميَّةِ بأنَّها جَدَلٌ لا يدُلُّ إلَّا على تعصُّبٍ أو ادِّعاءٍ، ففي الكِتابِ ذاتِه الذي أهالَ فيه الترابَ

(١) م. ن: ٣٢.

(٢) م. ن: ٣٣.

على رؤوسِ علمائِنا ، طالَعنا بدفاعٍ جادٍّ عن الفقهاءِ والمُتكلِّمين ، بل والصوفيَّةِ – أيضًا – وهو يُواجِهُ محاولةَ بعضِ المستشرِقِين تفريغَ تراثِنا مِن كلِّ عناصرِ الإبداعِ والابتكارِ، وحصرَها في دائرةِ النقلِ والتقليدِ ، وهنا يتحدَّثُ الأُستاذُ حديثًا جَديدًا عن عُلمائِنا مِن الفُقَهاءِ والأُصولِيِّين والمُتكَلِّمِين والصُّوفيَّةِ وغيرِهم : « كان كلٌّ منهم مسئولًا فكريًّا وحضاريًّا – أي قوميًّا بلغةِ عصرِنا –[١] عن أعمالِ سابقيه، فطوَّرها ناقدًا ومُغيِّرًا ومُكمِّلًا، بل إنَّ كلَّ عالِمٍ مِن عُلماءِ أصولِ الدِّينِ أو أصولِ الفقهِ – كان يضعُ العِلمَ ويُعيدُ تأسيسَه، ولا يكادُ يَذكُرُ سابقيه؛ لأنَّ العِلْمَ مُستقلٌّ عن واضعِيه، ولم يكُنْ مَوقِفُ عُلماءِ الأصولِ مِن بعضِهم البعضِ مَوقفَ الشرحِ والعَرْضِ ، بل كان مَوقفَ النِّدِّ للنِّدِّ: الحوارَ، والجدلَ، والنقاشَ، والنقدَ، والتفنيدَ، والهدمَ، وإعادةَ البناءِ .. كان الصوفيُّ يأخُذُ من الصوفيِّ السابقِ ويتمثَّلُه ويَزيدُ عليه، ولم يكُنْ مجردَ عارضٍ لآرائِه مُحلِّلًا لها، بل إنَّه حتَّى في عصرِ الشروحِ والمُلخَّصاتِ كان الشرحُ زيادةً على القديمِ، وكان التلخيصُ تركيزًا على الأبنيةِ العامَّةِ للقديمِ دونَ أطرافِها ،

(١) التفسير بين القوسين للأستاذ حسن حنفي، وهو تفسير له دلالته القوية – عند الأستاذ – على مواكبة التراث لعصره.

فكان أيضًا عملًا إيجابيًّا. وكان الفقهاءُ يُكمِّلُ بعضُهم البعضَ، أو يختلفُ بعضُهم معَ البعضِ الآخرِ، والجميعُ على نفسِ المستوى من المسئوليةِ الفكريَّةِ والقوميَّةِ .. ومُؤلَّفاتُ أصولِ الفقهِ أبنيةٌ عقليَّةٌ خالِصةٌ، ومناهجُ تاريخيَّةٌ ولُغويَّةٌ، وعقليَّةٌ لا شأنَ لها بالقائلين بها، بل هي تعبيرٌ عن أنساقٍ عقليَّةٍ خالِصةٍ وكأنَّها موضوعةٌ بعقلٍ كليٍّ شاملٍ»[1].

ومرَّةً أُخرَى: تَختلِطُ الأحكامُ في أذهانِنا اختلاطَ النقيضِ بنقيضِه، فلا نعرِفُ من أحاديثِ الأستاذِ هل كان علماؤنا أهلَ جَدَلٍ فارغٍ ونقاشٍ لا يُغيِّرُ مِن الواقعِ شيئًا، أو كانوا - كلُّهم - على نفسِ المُستوَى مِن المسئوليةِ الفكريَّةِ والقوميَّةِ؟ ولكنَّ الذي نعرِفُه منه: هو أنَّ الأستاذَ وإنْ كان قد جرَّد التُّراثَ القديمَ من جميعِ الحَسناتِ ، فإنَّه في مَيدانِ المواجهةِ مع الغربيِّين

(١) التراث والتجديد : ٨٩- ٩٠ ويقول في موضع آخر : « فالفقهاءُ هم القَيِّمُون على التُّراثِ، وحُماتُه مِن الدُّخلاءِ، وحارِسُو الشَّرعِ ، والمُدافِعون عن مَصالِحِ الأُمَّةِ ، والذَّابُّون عن حوضِ الإسلامِ؛ نقلًا عن: المثقفون العرب والتراث: ٢٢٥، ويقول أيضًا : « الذي يَحُزُّ في أنفُسِنا : هو أنَّ خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت للناسِ تنتهي إلى مِثْلِ ما انتهَتْ إليه .. لا دَوْرَ لنا في التاريخ بعدَ أنْ كُنَّا صُنَّاعَ حضارَةٍ، ومُعلِّمي البشريَّةِ، ومصدرَ العِلمِ والعِرفانِ ... إنَّنا لسنا نقَلَةَ عُلومٍ، لكنَّنا مبدِعُو عُلومٍ ؛ نقلًا عن المصدر السابق: ١٥٨.

لم يَسعْه إلَّا أنْ يَفزَعَ إلى التُّراثِ القَيِّمِ وإلى علمائِنا القُدامَى، ويُسنِدَ إليهم ظهرَه وهو يبحثُ عن هُويَّتِه وعن ذاتيتِه. وأمرٌ طبيعيٌّ أن تنكشِفَ له وسطَ هذا الصراعِ الجوانبُ المُضيئةُ في التُّراثِ ، وأن يتغيَّرَ حديثُه عنه من النقيضِ إلى النقيضِ.

تغييرُ المحاورِ المركزيَّةِ في التُّراثِ:

يرَى الأستاذُ: أنَّ الحلَّ الحقيقيَّ لا يكونُ عن طريقِ التكالُبِ على قِيمِ التُّراثِ، ولا يكونُ - أيضًا - بنَفضِ اليَدَيْنِ من هذه القِيمِ جُملةً وتفصيلًا، ولكنْ عن طريقِ «التُّراثِ والتَّجديدِ»؛ إذ التُّراثُ والتَّجديدُ هو المشروعُ المُصمَّمُ كعلاجٍ لقضيةِ التخلُّفِ في البلادِ الناميةِ ، وهي قضيةٌ ثلاثيَّةُ الأبعادِ :

البُعدُ الأوَّلُ : التحرُّرُ مِن كلِّ أشكالِ الاستعمارِ وصُورِه، وهذا البُعدُ يفرِضُ على باحثِ اليومِ هُمومًا وأعباءً جديدةً لم يكُنْ يعرِفُها باحثُ الأمسِ. فباحثُ الأمسِ : مُؤثِّرٌ في الحضاراتِ الأُخرَى بما هو شخصيةٌ مُستقلَّةٌ، فاتِحةٌ للأرضِ، مُكتسِبةٌ للعلومِ، واضعةٌ للنظرياتِ، بينما باحثُ اليومِ: مُحتلٌّ مُستعمَرٌ، فاقدٌ لأرضِه، مُتسوِّلٌ في أسواقِ الغربِ. وما يقولُه الأستاذُ في تشخيصِ هذه المأساةِ صحيحٌ - في جُملتِه على الأقلِّ - ولكنْ لننتبِهْ جيِّدًا إلى العلاجِ المطروحِ في أدبياتِ هذا المشروعِ للقضاءِ

على هذه المأساةِ: إنَّ هذا الاختلافَ بينَ باحثِ الأمسِ وباحثِ اليومِ يَفرِضُ على باحثِ اليومِ مهمَّةً مُحدَّدةً تتمثَّلُ في «إيثارِ الأرضِ على كلِّ ما عداها»، بحيثُ تتحوَّلُ الأرضُ – في شعورِ باحثِ اليومِ – إلى ميتافيزيقا وشِعرٍ، ورِوايةٍ وقِصَّةٍ، إلى حنانٍ وشَوْقٍ بعدَ أنْ أصبحتْ بُكاءً ودُموعًا، مرارةً وأسًى، ذُلًّا وعارًا، فإذا كان هناك لاهوتٌ فهو لاهوتُ الأرضِ، وإذا كانتْ هناك فلسفةٌ فهي فلسفةُ الأرضِ، وإذا كان هناك تصوُّفٌ فهو تصوُّفُ الأرضِ، وإذا أسَّسنا لاهوتًا فهو لاهوتُ التحرُّرِ، وإذا أنشأنا تصوُّفًا فهو تصوُّفُ الثورةِ، وإذا شرَّعنا فِقهًا فهو فقهُ النِّضالِ، وإذا فسَّرنا دِينًا فهو دينُ التنميةِ»[(١)].

البُعدُ الثاني: التخلُّفُ، سواءٌ كان على المستوَى الماديِّ المُتمثِّلِ في الجهلِ والفَقرِ والمرضِ والأُمِّيةِ، أو على المستوَى المعنويِّ المُتمثِّلِ في تسلُّطِ الأسطورةِ والخُرافةِ، والانفعالِ والخَوفِ، والاستكانةِ والقضاءِ والقَدَرِ. ومَهَمَّةُ التَّجديدِ تكمُنُ في إسقاطِ مفاهيمِ التخلُّفِ والتنميةِ على مقولاتِ التُّراثِ القديمِ.

البُعدُ الثالثُ: التقدُّمُ ضدَّ الركودِ، ويُقصَدُ مِن الرُّكودِ: اجترارُ

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي: ٥٧.

القديمِ، أو الاستيرادُ من فكرِ الغربِ، والعلاجُ المحتومُ – فيما يرَى الأستاذُ – هو: «حلُّ طلاسِمِ الماضي مرَّةً واحِدةً إلى الأبدِ»[(١)]. وتتعلَّقُ بهذا العلاجِ منظومةٌ من الوصفاتِ المساعدةِ نُلخِّصُها فيما يلي:

– «فكُّ أسرارِ الموروثِ حتَّى لا تعودَ إلى الظهورِ أحيانًا على السطحِ، وكثيرًا في القاعِ».

– «ما لم تتغيَّرْ جذورُ التخلُّفِ النفسيَّةُ كالخرافةِ، والأسطورةِ، والانفعالِ، والتأليهِ.. فإنَّ الواقعَ لن يتغيَّرَ».

– «مهمَّةُ التُّراثِ والتَّجديدِ: هي التحرُّرُ مِن السُّلطةِ بكلِّ أنواعِها – سُلطةِ الماضي، وسُلطةِ الموروثِ – فلا سُلطانَ إلَّا للعقلِ، ولا سُلطةَ إلَّا لضرورةِ الواقعِ الذي نعيشُ فيه، وتحريرُ وِجدانِنا المعاصرِ من طاعةِ السُّلطةِ، سواءٌ كانت سلطةَ الموروثِ أو سلطةَ المنقولِ»[(٢)].

ولا تُخطِئُ العينُ هنا نوعًا مِن الاستعمالِ المقصودِ لمُصطلحاتٍ مفتوحةٍ، مِثل: الموروثِ، الأسطورةِ، التأليهِ، سلطةِ المنقولِ،

(١) م. ن: ٥٧.

(٢) م. ن: ٥٧.

طلاسمِ الماضي وأسرارِه. والذي يغلِبُ على ظنِّي: أنَّ هاهنا عِنايةً بالغةً واقتدارًا فائقًا في انتقاءِ هذه المصطلحاتِ، وتوظيفِها في إسقاطِ ما يُرادُ إسقاطُه مِن تحطيمِ الحواجزِ وتداخُلِ الحدودِ بينَ أصولِ التُّراثِ وتراثِ الأصولِ، وإذا كان « التُّراثُ والتَّجديدُ » يعني تغييرَ الواقعِ، فإنَّ العِلاجَ هو عَرْضُ الموروثِ القديم على احتياجاتِ العصرِ، فهي التي تبعثُ الحياةَ في التُّراثِ، وتُشكِّلُه بأشكالٍ وصورٍ ومفاهيمَ جديدةٍ، وكلَّما تغيَّر الواقعُ تغيَّر معه التراثُ أُطرًا ومضامين، وأُصولًا وفروعًا. وهنا يُفاجئُنا المشروعُ بالنَّصِّ التالي: « ابتداءً من عِلمِ أصولِ الدِّينِ الذي يُعطي الجماهيرَ الأُسسَ النظريةَ العامَّةَ التي تُحدِّدُ تصوُّراتِنا للكونِ، وابتداءً من إعادةِ بناءِ الأصولِ تتغيَّرُ أشكالُ الفروعِ بطبيعتِها : الانتقالُ مثلًا مِن العقلِ إلى الطبيعةِ، ومن الرُّوحِ إلى المادَّةِ ، ومِن اللَّهِ إلى العالمِ .. ومن وَحدةِ العقيدةِ إلى وَحدةِ السُّلوكِ »[١]. والنصُّ في وضوحِه العامِّ لا يحتاجُ إلى تعليقٍ .

وإذًا فعمليةُ التَّجديدِ تَعتمدُ – أولَ ما تعتمدُ– على ما يُسمِّيه المشروعُ بإعادةِ « تغييرِ المحاورِ المركزيَّةِ » التي يرتكزُ عليها التُّراثُ، بمعنى: أنَّ التجديدَ يبدأُ « بتعديلِ هذه المحاورِ وتغييرِ

(١) م. ن: ٦٣ .

اتجاهاتِها ومراكزِها .. وقد يكونُ لنفسِ المحورِ أسماءٌ عديدةٌ، وقد تَنتجُ عنه محاورُ أُخرَى مُتداخِلةٌ معه[١].

فمثلًا إذا كان التُّراثُ القديمُ يَتمرْكَزُ حولَ « اللَّهِ » ، فالذي يجبُ أن يحدُثَ الآن هو التَّمَرْكُزُ حولَ «الإنسانِ» ، وذلك عن طريقِ الطرفِ الآخرِ من طَرَفَي الوَحْي؛ لأنَّ الوَحْيَ هو خطابُ اللَّهِ للإنسانِ ، والأولويةُ في التجديدِ للوَحْي بمعنَى مخاطَبةِ الإنسانِ لا بمعنَى خطابِ اللَّهِ . أو كما يقولُ – الأستاذُ – عِلْم الإنسانِ (Anthropolgy) وليس عِلمَ اللَّهِ (Theology) ولا يكتفي «التُّراثُ والتَّجديدُ» بهذا اللا معقولِ الذي يَبْدَهُنا به؛ إذ لفظُ «الخِطابِ» أو «الوَحْيِ» لا يُمكنُ فهمُه أساسًا إلَّا بينَ طرَفَيْن : مُوحٍ ومُوحًى إليه ، أو مُرسِلٍ ومُرسَلٍ إليه، أو مُخاطِبٍ ومُخاطَبٍ، وما دام الخطابُ إلهيًّا فإنَّ الجانبَ الإلهيَّ مأخوذٌ حتمًا كأصلٍ في عمليةِ الخِطابِ، بل لا يكتسِبُ الخِطابُ قيمتَه وقوَّتَه في التأثيرِ على الإنسانِ إلَّا بارتباطِه بهذا المصدرِ وكونِه صادرًا عنه .

نقولُ: لا يكتفي التُّراثُ والتَّجديدُ باستئصالِ المصدرِ الإلهيِّ مِن عمليةِ الخِطابِ، ولكن يُمعِنُ – عبرَ لا معقولٍ جديدٍ – في

(١) الدين والثقافة الوطنية، لحسن حنفي: ٣٦.

تحويلِ مفهومِ « اللَّهِ » مِن معناه المعروفِ للقاصِي والدَّاني إلى معنًى غريبٍ. يقولُ فيه الأستاذُ: « واللَّهُ هو بُعْدُ الشمولِ والعمومِ في الحياةِ الإنسانيَّةِ الذي على أساسِه يُمكِنُ التعاملُ مع الآخرين على قَدمِ المساواةِ بضمانِ وجودِ مِعيارٍ شامِلٍ للحُكمِ، ومقياسٍ عامٍّ للسلوكِ، وقد تمَّ ذلك في الغربِ إبَّانَ عصرِ النهضةِ في القرنِ السادسَ عشرَ »[١].

وأكبرُ الظَّنِّ أنَّ عقلًا غربيًّا واحِدًا لم يقعْ في هذا اللَّا معقولِ الذي يتحدَّثُ عنه الأستاذُ ، فما نعرِفُه هو أنَّ الغربَ - ولظروفٍ خاصَّةٍ به - ثارَ على المفاهيمِ الدينيةِ، واستبدلَ بها مفاهيمَ أُخرَى، وظلَّ العقلُ الغربيُّ واعيًا بالفروقِ الفاصِلةِ بينَ المفاهيمِ الأُولَى والثانيةِ؛ ذلك لأنَّ عمليةَ سكبِ مفهومٍ في مفهومٍ آخرَ - إنْ صحَّ هذا التعبيرُ - هي قضاءٌ على المفهومَيْن معًا ، وإلَّا فعلى نظريةِ الحدودِ في المنطقِ أن تتوارَى إلى الأبدِ ، وعلى المَعقولاتِ الذِّهنيَّةِ والخارجيَّةِ .. أنْ تَخضعَ للُعبةِ السُّوفسطائيين الجُددِ .

وإنَّنا لنتساءلُ: ماذا يَقصِدُ الأستاذُ مِن « الشمولِ والعمومِ في الحياةِ الإنسانيَّةِ » كمِحورٍ جديدٍ مُتغيِّرٍ بدلَ مِحورِ « اللَّهِ »

(١) م. ن: ٣٦.

في التُّراثِ القديمِ ، إنْ كان المقصودُ به هو المقصودَ نفسَه من مفهومِ « اللَّهِ » ؟ فما الفائدةُ - إذًا - من تغييرِ المحاورِ ما دُمنا سنحافِظُ على المفهومِ الدِّينيِّ اللاهوتيِّ نفسِه ؟!

وإن كان المقصودُ منه مفهومًا آخَرَ مختلِفًا عن مفهومِ « اللَّهِ » ، فهذا ليس بتجديدٍ ، بل تدميرٍ لمفهومٍ قديمٍ، وإحلالٍ لمفهومٍ آخرَ محلَّه .

وهناك أمثلةٌ أُخرَى يضرِبُها صاحِبُ « التُّراث والتَّجديد » نماذجَ لتغييرِ المحاورِ ؛ كالانتقالِ مِن اللَّهِ إلى الطبيعةِ، أو مِن اللَّهِ إلى الشعبِ، ومِن الأُخرويَّاتِ إلى الدُّنيويَّاتِ، ومِن تاريخِ الأنبياءِ والرُّسلِ في الماضي إلى أعمالِ القادةِ والأبطالِ في الحاضرِ، ولا ينسَى الأستاذُ أنْ يُشَكِّكَ - في لَمحةٍ خاطِفةٍ - في تاريخِهم صلواتُ اللَّهِ وسلامُه عليهم أجمعين بقولِه « فالهدفُ مِن قَصَصِ الأنبياءِ في الرَّافدِ الدِّينيِّ للثقافةِ الوطنيَّةِ هو إعطاءُ نماذجَ للبطولةِ، وقيادةِ الشعوبِ ، ومقاومةِ الظلمِ والطُّغيانِ : موسى وفِرْعونُ ، محمدٌ[١] وقريشٌ ... إلخ نماذجِ الماضي ، قد لا تكونُ واقعًا بل خيالًا. ليست هدفًا في ذاتِه ...»[٢].

(١) صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم .

(٢) الدين والثقافة الوطنية ، لحسن حنفي: ٣٨.

الإيمانُ والإلحادُ في التُّراثِ والتَّجديدِ:

غيرَ أنَّ صاحِبَ التُّراثِ والتَّجديدِ قد شَعرَ بأنَّ نصوصَه هذه تَفتحُ الأبوابَ علي مصاريعِها للإلحادِ، فطَفِقَ يُبدئُ ويُعيدُ في إجاباتٍ اعترفَ بأنَّها من مستوًى يفوقُ إمكانيَّاتِ أيِّ قارئٍ مهما كانت ثقافتُه ومهما كان ذكاؤُه، أو أنَّ هذه الإجاباتِ تعتمدُ اللا معقولَ طريقًا لمخاطبةِ القارئِ، وإلَّا فما المقصودُ مِنَ القولِ بأنَّ: «مَقولَتَيِ الإلحادِ والإيمانِ مقولتان نظريَّتان لا تُعبِّران عن شيءٍ واقعيٍّ؛ لأنَّ ما يَظنُّه البعضُ على أنَّه إلحادٌ، قد يكونُ هو جوهرَ الإيمانِ، وما يَظنُّه البعضُ الآخرُ على أنَّه إيمانٌ، قد يكونُ هو الإلحادَ بعينِه. بالإضافةِ إلى أنَّ مقولاتِ الإلحادِ والعَلمانيَّةِ - التي نشأتْ في حضاراتٍ أُخرَى ورفَضَها تراثُنا القديمُ - وبعضِ الحركاتِ الإصلاحيَّةِ الحديثةِ، هي في صميمِها التَّجديدُ الذي هو مضمونُ تراثِنا القديمِ، فمعنَى الإلحادِ في الحضارةِ الغربيةِ يقابلُ معنى الإيمانِ في تراثِنا القديمِ»[1].

نفيُ تأثيرِ العقائدِ في النُّفوسِ والسُّلوكِ، وقَصْرُه على الحياةِ العمليَّةِ والواقعِ فقط:

ثُمَّ يقولُ سيادتُه: «ليس للعقائدِ صِدقٌ داخليٌّ في ذاتِها،

(١) م. ن: ٦٨.

بل صِدقُها هو مدَى أثرِها في الحياةِ العمليَّةِ وتغييرِها للواقِعِ. فالعقائدُ هي مُوجِّهاتٌ للسلوكِ، وبواعِثُ عليه لا أكثرُ»[1].

وفي اعتقادِنا: أنَّ هذا التذبذبَ الذي وقعَ فيه «التُّراثُ والتَّجديدُ» بين الإثباتِ والنَّفيِ في الحقيقةِ الواحدةِ أمرٌ لا مفرَّ منه معَ المنهجيَّةِ المتهافتةِ منطقيًّا التي اعتمدَها هذا المشروعُ، وأعني بها: مُحاكمةَ تراثٍ، خاصَّتُه الأُولَى قيادةُ الواقعِ وتوجيهُه بظروفِ هذا الواقعِ ومُتغيِّراتِه ومُستجدَّاتِه، فالواقعُ -في هذا المشروعِ- هو المُقدَّسُ الذي لا يُمَسُّ، ومتغيراتُه لا يأتيها الباطلُ مِن بينِ يَدَيْها ولا مِن خلفِها، والتُّراثُ - وما يشتمِلُ عليه مِن دِينٍ وغيرِه - هو المُتغيِّرُ، سواءٌ كان التغييرُ بمعنَى التجديدِ؛ أي الحِفاظِ على الأُصولِ معَ تطويرِ الفروعِ، أو كان التغييرُ بمعنَى الإحلالِ والإبدالِ في الأُصولِ والفروعِ معًا.

وفي ضَوْءِ هذا المقياسِ المتعارِضِ منذُ اللحظةِ الأُولَى معَ تراثِنا شَكلًا ومضمونًا، أصبح الإلحادُ مفهومًا نسبيًّا، وليس وصفًا مُحدَّدًا كما نَعرِفُه مِن تراثِنا وتراثِ الأديانِ قاطِبةً.

مفهومُ الإلحادِ في فَلسفةِ «التُّراثِ والتجديدِ»:

فالإلحادُ في فلسفةِ «التُّراثِ والتَّجديدِ» وإنْ كان يعني

(١) م. ن: ٦٨.

إنكارَ أصولِ الدِّينِ كُلِّها أو بعضِها ، فإنَّه إنْ كان مُنبَعِثًا من عقليَّةٍ مُؤثِّرةٍ في الواقعِ، فهو ليس إلحادًا، أو هو إلحادٌ يتطلَّبُه مَشروعُ التَّجديدِ في تراثِ المسلمين.

ولسنا ندري : أيَّةُ قيمةٍ موضوعيةٍ يُمكِنُ أنْ تتصِفَ بها العقيدةُ الإسلاميةُ – مثلًا – في ظلِّ « التُّراثِ والتَّجديدِ »؟ وما لنا نحاوِلُ التساؤلَ وقد حَسَمَ الأستاذُ القضيةَ في النَّصِّ السابقِ حين قرَّر أنَّه ليس للعقائدِ صِدقٌ داخليٌّ ، ونحن نعلَمُ أنَّ إفراغَ العقيدةِ من صِدْقِها الداخليِّ هو الوجهُ الآخرُ لفلسفةِ الإلحادِ ؛ تلك التي لا ترى في الألوهيةِ أوِ النبوةِ أوِ البعثِ حقائقَ موضوعيةً ثابتةً، وإنَّما تفسِّرُها على أنَّها كوابتُ النفْسِ الإنسانيَّةِ، أو ظواهرُ اجتماعيةٌ نشأتْ مِن تعامُلِ الإنسانِ مع البيئةِ أو الواقعِ أو الأوضاعِ الاقتصاديَّةِ .. إلى آخرِ ما هو معروفٌ مِنَ التفسيراتِ المادِّيةِ لحقيقةِ الدِّينِ.

والأستاذُ الذي انتهَضَ لتجديدِ تراثِ المسلمين لا يبتعِدُ عن هذه التفسيراتِ ذاتِها حين يقولُ عن الوَحْيِ مثلًا : إنَّه لا يُقصَدُ منه إثباتُ موجودٍ مُطلَقٍ غنيٍّ لا يحتاجُ إلى الغيرِ ، بل المقصودُ منه تطويرُ الواقعِ في اللَّحظةِ التاريخيَّةِ التي نمرُّ بها[١].

(١) م. ن: ٦٨.

تفريغُ الإلحادِ مِن مَعناه العَقَدِيِّ ونِسبتُه إلى مِقياسٍ عمليٍّ :

أو يُفسِّرُ لنا الإلحادَ: بأنَّه مفهومٌ ينتمي إلى مِقياسٍ عمليٍّ، وليس إلى مقياسٍ نظريٍّ اعتقاديٍّ، وأنَّ الإلحادَ – كما يعرِفُه الغربيون – يُؤدِّي إلى الخيرِ أكثرَ ممَّا يُؤدِّي إليه الإيمانُ، فقد استطاعَ الإلحادُ هناك أنْ يقضيَ على الأُسطورةِ والغَيبِ في الفِكرِ الأوروبيِّ، وهذا هو « الخيرُ » في مفهومِ « التُّراث والتَّجديد » الذي يجِبُ أنْ نسعَى إليه من خلالِ التَّجديدِ. فلا بأسَ بالإلحادِ إذا حقَّقَ لنا مصالحَ الواقعِ من تحريرٍ للأرضِ، أو تصنيعٍ أو توفيرٍ لِلُقمةِ العَيْشِ.

ومن مُجازفاتِ الأستاذِ ، التي لا تُقبَلُ أبدًا ، أنْ يُبرِّرَ نظرتَه المقلوبةَ هذه: بأنَّ « الإيمانَ في تراثِنا ليست له أهميةُ العملِ »، فهذا القولُ هو عكسُ ما في التُّراثِ تمامًا ، إذ مِنَ البَدَهِيَّاتِ المعروفةِ في تراثِنا القديمِ: أنَّ الإيمانَ أصلٌ وأساسٌ ، وهذا ممَّا لا خلافَ فيه بينَ المسلمينَ جميعًا ، أمَّا العملُ فقد وقعَ فيه خِلافٌ معروفٌ في عَلاقتِه بأصلِ الإيمانِ.

ومهما يكُنْ من أمرِ هذا الخِلافِ، فإنَّ الذي لا خِلافَ حولَه هو أنَّه لا قِيمةَ للعملِ إذا لم يَعتمِدْ على الإيمانِ ، فقد تكونُ له قيمتُه الكُبرى على مستوَى المصلحةِ الدنيويَّةِ المادِّيَّةِ، ولكنْ مَن

قال: إنَّ المصلحةَ في نظرِ الإسلامِ هي المصلحةُ الدنيويةُ فقط.. حتَّى يَكتسِبَ «الإلحادُ المُحقِّقُ للمصالحِ» هذه القيمةَ التي يُلصِقُها الأستاذُ بالتُّراثِ؟

ولنستمِعْ إليه في نصٍّ صريحٍ يُؤكِّدُ أنَّ سيادتَه غريبٌ على مجالِ التُّراثِ وأصولِه وقواعدِه، يقولُ فيه: «... مع أنَّ الإيمانَ والإلحادَ بمقاييسِ تراثِنا القديمِ وحياتِنا المُعاصرةِ مقياسٌ عمليٌّ لا نظريٌّ، ففي تراثِنا القديمِ لا يَهُمُّ الإيمانُ بقَدْرِ ما يَهُمُّ العملُ، وفي حياتِنا المُعاصرةِ مَن يلتزِمُ بقضايا العصرِ، ومَنْ يُساهِمُ في ثوراتِ الشُّعوبِ، ومَنْ يعمَلُ على تحريرِ الأرضِ، وعلى إطعامِ الجَوْعَى فهو المؤمِنُ حقًّا، وهو إيمانُ المُثقَّفِين الثَّوريِّين مِنَّا، الإيمانُ بالتقدُّمِ ومصلحةِ الشُّعوبِ؛ لذلك إنَّ الإلحادَ الأوروبيَّ هو الإيمانُ الحقُّ، كما أدَّى الإلحادُ في أوروبا إلى خَيْرٍ أكثرَ ممَّا أدَّاه الإيمانُ، فعن طريقِ الإلحادِ تمَّ رفضُ الجوانبِ الأسطوريةِ والغيبيَّةِ في الفِكرِ الأوروبيِّ، فأصبحتِ الحياةُ أفضلَ مِنَ الموتِ، والدنيا أفضلَ مِنَ الآخرةِ، وتمَّت رِعايةُ الإنسانِ أوَّلًا قبلَ إقامةِ المراسيمِ للَّهِ. وفي حياتِنا المعاصرةِ نرَى مَن نتَّهِمُهم بالكفرِ والإلحادِ يساعِدوننا على تحريرِ الأرضِ، وعلى التصنيعِ، وعلى الاطمئنانِ على لُقمةِ العَيْشِ»[1].

(١) في فكرنا المعاصر، لحسن حنفي: ٧٠.

وهذا كلامٌ مرفوضٌ جُملةً وتفصيلًا؛ فالمؤمنُ - في التُّراثِ - هو من يُؤمِنُ باللَّهِ وملائكتِه وكتبِه ورسلِه واليومِ الآخِرِ والقضاءِ والقَدَرِ. والتَّجديدُ في هذا المفهومِ تدميرٌ مهما كانت اللَّافتاتُ التي تُختَرَعُ له، أو يَتمُّ ذبحُه تحت ظِلالِها.

ومقاييسُ الإيمانِ في تراثِ الإسلامِ -وكما يَعرِفُ الأستاذُ- هي مقاييسُ حدَّدَها القرآنُ الكريمُ والسُّنَّةُ الثابتةُ وانتهَى أمرُها، وهي -لحُسنِ الحظِّ- لا تَخضَعُ لمقاييسِ الثَّوريِّين: مُثقَّفِين كانوا أو عُمَّالًا، أو فلَّاحين أو شعبيِّين، ومِنْ حقِّ الثوريِّين أنْ يُؤمِنوا بما شاءوا، ويكفروا بما يشاءون، ولكنْ من الحماقةِ والسَّذاجةِ أنْ يَفرِضوا على الجماهيرِ إيمانًا لا تعرِفُه هذه الجماهيرُ، بل تُنكِرُه أشدَّ الإنكارِ.

الطَّعنُ في الذَّاتِ الإلهيَّةِ بدَعْوَى أنَّها غيرُ مُتصَوَّرةٍ في المَنطِقِ، ولا يُمكِنُ التعبيرُ عنها في اللُّغَةِ:

وفي إطارِ المنهجيَّةِ المغلوطةِ التي يستعمِلُها «التُّراثُ والتَّجديدُ» في تقطيعِ أوصالِ التُّراثِ تُطالِعُنا نصوصُه أيضًا بمُتناقِضاتٍ حادَّةٍ عن أقدسِ المُقدَّساتِ في التُّراثِ، وأعني به الألوهيةَ حينَ يُعلِنُ أنَّ ذاتَ اللَّهِ لا يُمكِنُ تصوُّرُها من ناحيةٍ، ولا يُمكِنُ الحديثُ عنها من ناحيةٍ أُخرَى.

ومنذُ البدايةِ ينبغِي ألَّا تخدعَنا لفظةُ « ذاتِ » المضافةِ إلى اللَّهِ في نصوصِ الأستاذِ ، فالنصوصُ كلُّها – نفيًا أو إثباتًا – مُنصبَّةٌ على معرفةِ اللَّهِ أو العِلمِ باللَّهِ . أمَّا لفظةُ الذَّاتِ فهي هنا مُختارةٌ – في عنايةٍ – كغطاءٍ لتمريرِ ما يُرادُ تمريرُه للقارئِ، وهذا الذي يُرادُ تمريرُه هو :

أولًا: إنَّ ذاتَ اللَّهِ تعالى لا يُمكِنُ تصوُّرُها ولا إدراكُها؛ لأنَّه لا تُمكِنُ الإشارةُ إليها، فاللَّهُ « مفهومٌ بلا "ما صَدَق" » كما يُعبِّرُ المؤلِّفُ، وإذا كان اللَّهُ – حسبما هو مُقرَّرٌ في التُّراثِ – ليس مُتعيِّنًا في زمانٍ أو مكانٍ، فلا يُمكِنُ – إذًا – أنْ يكونَ موضوعًا للعِلمِ.

الأمرُ الثاني: الحديثُ عن ذاتِ اللَّه لُغويًّا غيرُ مُمكِنٍ؛ لأنَّ اللُّغةَ الإنسانيَّةَ لا يُمكِنُ أنْ تُعبِّرَ إلَّا عن التصوُّراتِ أو الإدراكاتِ أو المعاني الإنسانيَّةِ.

وفيما يتعلَّقُ بالأمرِ الأوَّلِ: يتناسَى الأستاذ – ورُبَّما عن عَمدٍ – ما يُقرِّرُه عِلمُ المَنطِقِ مِن أنَّ أفرادَ الكُلِّيِّ الذي هو موضوعُ العِلمِ قد تكونُ ممتنِعةَ الوجودِ في الخارجِ ، ومع ذلك يتعلَّقُ العِلمُ بها ويَصِحُّ الحُكمُ عليها؛ إذْ لولا تصوُّرُ الموضوعِ – ولو بوجهٍ ما – لما أمكنَ الحُكمُ عليه لا سلبًا ولا إيجابًا. وإذا كان المَنطقُ يُقرِّرُ

هذا بالنسبةِ للمعدومِ، فكيف – باسمِ المنطقِ – يُنكِرُ الأستاذُ أن يكونَ « واجِبُ الوجودِ » موضوعًا للعِلمِ ؟!

ولْيعلَمِ الأستاذُ – وهو يعلمُ بلا شكٍّ – أنَّ مفهومَ واجِبِ الوجودِ أو (اللَّهِ) مفهومٌ كلِّيٌّ، وله « ما صَدَق » خارجَ الذِّهنِ، والخارجُ في تراثِنا – وكما هو معلومٌ لسيادتِه – أعمُّ من الخارجِ المادِّيِّ[1]. فاللَّهُ تعالى موجودٌ وجودًا حقيقيًّا، ولوجودِه تحقُّقٌ في نفسِ الأمرِ. وهذا الوجودُ موضوعٌ للعِلمِ ما في ذلك رَيْبٌ، وهذا أصلٌ أوَّلُ يَعتمِدُ عليه التُّراثُ كلُّه اعتمادًا كلِّيًّا، ونحن نتَّفقُ مع الأستاذِ: أنَّ الذاتَ المقدَّسةَ ليست موضوعًا لأيِّ نوعٍ من أنواعِ الإدراكِ ، لكنَّ الأستاذَ لا يتَّفقُ مع عامَّةِ المسلمين قديمًا وحديثًا في أنَّ اللَّهَ تعالى بصفاتِه وأسمائِه موضوعٌ للعِلمِ وموضوعٌ للإيمانِ، وإلَّا فليقُلْ لنا الأستاذُ: ماذا نصنعُ بالخِطابِ الإلهيِّ في القرآنِ الكريمِ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. وهل يطلُبُ منَّا القرآنُ الكريمُ العِلمَ بألوهيتِه تعالى، ثمَّ يُصادِرُ علينا التُّراثُ والتَّجديدُ هذا العِلمَ !؟

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح الطوسي : ١/ ١٤٩ تحقيق : شيخنا سليمان دنيا .

ثمَّ يقولُ الأستاذُ: « وإذا كان ذاتُ اللَّهِ لا يُمكِنُ تصوُّرُه أو إدراكُه، فإنَّه أيضًا لا يُمكِنُ الإشارةُ إليه، حتَّى يُمكِنَ أنْ يتِمَّ به تصديقٌ أو تحقُّقٌ في العِلمِ[1] ». وواضحٌ من هذه النصوصِ – ونصوصٍ أُخرَى .. لا نُطوِّلُ البحثَ بإيرادِها – أنَّ الأستاذَ يَخلِطُ – عامِدًا أو غيرَ عامدٍ – بينَ الذاتِ وبينَ الأسماءِ والصفاتِ، وبين الإدراكِ الحِسِّيِّ والإدراكِ العقليِّ[2]، ثُمَّ بينَ تصوُّرِ الموضوعِ في القضيةِ المنطقيَّةِ ووجودِه الحسيِّ. وكلُّ هذه تحديداتٌ لا سبيلَ إلى التداخلِ بينها في تراثِنا العقليِّ بحالٍ؛ ممَّا يدُلُّ على غُربةِ الأستاذِ الواضحةِ في مَيدانِ التُّراثِ.

ولنستمِعْ إلى الأستاذِ في تناقضٍ جديدٍ يُعلِنُ فيه استحالةَ الحديثِ عن اللَّهِ تعالى، فيقولُ: « وإذا كان ذاتُ اللَّهِ لا يُمكِنُ تصوُّرُه أو إدراكُه أو الإشارةُ إليه؛ فإنَّه لا يُمكِنُ أيضًا التعبيرُ

(١) من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، لحسن حنفي: ٨٥. ونلفت نظَرَ القارئِ إلى ما يُشبِه لُعبةَ « الحُواةِ المَهَرَةِ » في صياغةِ هذا النصِّ؛ فالأستاذ يتحدَّثُ عن الذاتِ، ولكنَّ حديثَهُ وأحكامَهُ في النصِّ جاءتْ بضمائرِ المذكَّرِ مما يحقِّقُ هدفًا مُبيَّتًا وراءَ السطورِ، ثم يُبَيِّنُ في الهامش: أن كلمةَ « ذات » تُذكَّر وتُؤنَّث مثل كلمةِ « روح » ، وهكذا يضَعُ كلمةَ «ذات» ليمرِّرَ على القارئِ نَفْيَ العِلْم باللَّهِ تعالى، ثم يستعمِلُ الضمائرَ المذكَّرةَ بدَلَ المؤنثةِ؛ ليتِمَّ التعبيرُ عن القضيةِ المرادةِ من النصِّ.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح الطوسي: ٣/٧.

عنه «...» كيف يتمُّ للإنسانِ التعبيرُ عن شيءٍ لا يَقدِرُ على التعاملِ معه أو ضبطِه، ولا يُمكِنُ العثورُ له على صياغةٍ؟ الحديثُ عن ذاتِ اللَّهِ إذًا خطأٌ في تصورِ وظيفةِ اللُّغةِ »[1].

وتعقيبُنا على هذه الدَّعْوَى لا يتعدَّى مطالبةَ الأستاذِ بتطبيقِ قاعدتِه هذه على نفسِه، فإذا كان الحديثُ عنِ اللَّهِ – في ضوءِ هذه القاعدةِ – خطأً من ناحيةِ التصوُّرِ اللُّغويِّ، فإنَّ حديثَ سيادتِه عنِ اللَّهِ، وتأليفَه مجلدًا كبيرًا يقعُ في ٦٧٠ صفحةً بعُنوانِ: «التوحيدُ كلُّه خطأٌ في خطأٍ» خطأٌ بنفسِ المقاييسِ التي وضَعها سابقًا، ونُطالبُه بطرْدِ قاعدتِه هذه في كلِّ ما عَرضَه علينا من أحكامٍ وأقاويلَ عنِ اللَّهِ.

على أنَّنا نتساءلُ: كيف صحَّ في ذهنِ الأستاذِ الحكمُ بخطأِ الحديثِ عنِ اللَّهِ، واتَّسقَ اتِّساقًا منطقيًّا، واستمتعَ بنوعٍ مِنَ الصِّدقِ في خيالِه – لو لم نَفترِضْ مُسْبَقًا إمكانيَّةَ جَعْلِ اللَّهِ مَوضوعًا للعِلْمِ؟ لكنَّ أستاذَنا لا يرى بأسًا من أنْ يَقبلَ موضوعيةَ العِلْمِ للَّهِ إذا ترتَّبَ على ذلك نفيٌ للموضوعِ، وأنْ يرفُضَ ذاتَ ما قَبِلَه إذا ترتَّبَ عليه إثباتُ الموضوعِ. ويبدو أنَّ الأستاذَ أحسَّ باعتراضٍ من هذا النَّوعِ يَطرَحُ نفسَه بنفسِه،

(١) من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي: ٨٧.

وبدلًا من أن يُراجِعَ أحكامَه في ضَوْءِ الاعتراضِ، دَفعَ بالقضيَّةِ كلِّها في متاهةٍ جديدةٍ، انتهَى فيها إلى أنَّ الصَّمتَ هو اللُّغةُ القادرةُ على التعبيرِ عنِ اللَّهِ: « وقد تكونُ لغةُ الصَّمتِ – وهي أقدرُ لغةٍ على التعبيرِ عن ذاتِ اللَّهِ– هروبًا من قضيَّةِ اللُّغةِ[1] » ، غيرَ أنَّ أستاذَنا لم يَصمُتْ، وإنَّما عبَّر بألفاظِ اللُّغةِ عن كلِّ ما يريدُ أنْ يقولَه عنِ اللَّهِ إيجابًا وسلبًا . ولَيتَه صَمَتَ !

ويبدو – أيضًا – أنَّ هذه الفلسفةَ الجديدةَ في الإيمانِ باللَّهِ كانت وراءَ التصوُّرِ الخاصِّ لمشروعِ « التُّراثِ والتَّجديدِ» عنِ اللَّهِ، فقد اتَّسعَ هذا التصوُّرُ حتَّى صار « لا – تصوُّرَ» على الإطلاقِ، وأصبح معنى الألوهيَّةِ إطارًا خاويَ المضمونِ، يُملأُ ويُفرَّغُ حسَبَ أولويَّاتِ الواقعِ، وهكذا يُمكِنُ أنْ يُعبِّرَ لفظُ اللَّهِ عن توترٍ أو قلقٍ، أو صرخةٍ وجوديَّةٍ، أو حالةٍ شعوريَّةٍ، أو أُمنيَّةٍ عزَّ علينا تحقيقُها، أو رغيفِ خُبْزٍ في نظرِ الجائعِ، أو الحُبِّ في وِجدانِ محرومٍ مِنَ العواطفِ، أو أيِّ شيءٍ آخرَ ما عدا مفهومَه الحقيقيَّ الذي هو اللَّهُ تعالى بالمعنَى الذي جاءتنا به الأديانُ السماويَّةُ.

وهذا ما نقرؤُه في النصِّ التالي مِنَ التُّراثِ والتَّجديدِ: « إنَّ

(١) م. ن: ٨٧، وانظر أيضا: التراث والتجديد، لحسن حنفي: ١٢٧ وما بعدها.

لفظَ اللَّهِ يُعبِّرُ عن اقتضاءٍ أو مَطلَبٍ .. أيْ: إنَّه صرخةٌ وجوديَّةٌ أكثر منه معنًى يُمكِنُ التعبيرُ عنه بلفظٍ مِنَ اللُّغةِ بتصورٍ مِنَ العقلِ ، وكلُّ ما نصبو إليه ولا نستطيعُ تحقيقَه، فهو أيضًا في الشعورِ الجماهيريِّ هو اللَّه ؛ فاللَّهُ عند الجائعِ هو الرغيفُ، وعند المُستعبَدِ هو الحريَّةُ، وعند المظلومِ هو العدلُ ، وعند المحرومِ عاطفيًّا هو الحُبُّ، وعند المكبوتِ هو الإشباعُ ، واللَّهُ في مُجتمعٍ يخرُجُ مِن الخرافةِ هو العِلمُ، وفي مجتمعٍ آخرَ يخرُجُ منَ التخلُّفِ هو التقدُّمُ، وإذا كان اللَّهُ هو ما يُقِيمُ أَوَدَنا وأساسَ وجودِنا، ويحفظُنا – فهو الخبزُ والرِّزقُ والقُوتُ والإرادةُ والحريَّةُ .. وهو القُوَّةُ والعَتادُ والعُدَّةُ والاستعدادُ »[1].

وواضحٌ أنَّنا نُواجِهُ في هذا النصِّ صورةً منَ الخيالِ الشعريِّ المريضِ لا تنتسِبُ إلى حقائقِ العِلْمِ، ولا تَمُتُّ إليه بوشيجةٍ أو صِلةٍ، ومِثلُ هذه الخيالاتِ الواقعةِ خارجَ حدودِ العِلمِ لا تُمكِنُ مناقشتُها على أساسٍ منَ البُرهانِ والحُجَّةِ، وإنَّما تظلُّ تعبيرًا أو انعكاسًا لانفعالاتٍ وتهويماتٍ وأوهامٍ خاصَّةٍ بالقائلِ.

أمَّا خطأُ الحديثِ عن ذاتِ اللَّهِ لُغويًّا ، فسببُه في فلسفةِ هذا التجديدِ : أنَّ لفظَ اللَّهِ لفظٌ فَضفاضٌ في معناه، وله دَلالاتٌ عِدَّةٌ،

(١) م. ن: ١٣٠.

فهو الشارِعُ في أصولِ الفِقهِ، والحكيمُ في أصولِ الدِّينِ، والموجودُ الأوَّلُ في الفلسفةِ، والواحِدُ في التصوُّفِ. ثم يخطو بنا التُّراثُ والتَّجديدُ خُطوةً مُتقدِّمةً يُفصِحُ فيها عن الهدفِ المقصودِ، فيقولُ: «بل إنَّ لفظَ اللَّهِ يحتوي على تناقُضٍ في استعمالِه باعتبارِه مادَّةً لُغويَّةً لتحديدِ المعاني أو التعبيراتِ، وباعتبارِه معنًى مُطلقًا يُرادُ التعبيرُ عنه بلفظٍ محدودٍ»[١].

وبؤرةُ الإحراجِ التي يَهدِفُ إليها هذا النصُّ تتَّضِحُ مِن التقابُلِ بينَ المحدودِ والمُطلَقِ، فاللُّغةُ بما أنَّها ألفاظٌ: مادَّةٌ، فدَلالتُها محدودةٌ ونسبيَّةٌ ضرورةَ محدوديَّةِ اللَّفظِ ذاتِه ونسبيَّـتِه، وبهذا الاعتبارِ يُصبِحُ لفظُ «اللَّهِ» لفظًا محدودَ الدَّلالةِ، لكنَّه - باعتبارٍ آخرَ - يدُلُّ على مفهومٍ مُطلَقٍ وهو مَفهومُ اللَّهِ.

وبعبارةٍ أُخرى: لفظُ اللَّهِ دالٌّ محدودُ الدَّلالةِ؛ لأنَّه لفظٌ لُغويٌّ، بينما مدلولُه مُطلَقٌ من جميعِ الوجوهِ، فكيف تُمكِنُ الدَّلالةُ إذًا؟

ولا ينتبهُ الأستاذُ إلى أنَّ تحليلَه هذا يتضمَّنُ الردَّ على نفسِ الدَّعوَى، وأنَّه يقعُ في نفسِ ما حذَّر منه؛ لأنَّه يَسْتعمِلُ - في استدلالِه لفظَ المُطلَقِ، والمُطلَقُ - من حيثُ كونُه دالًّا -

(١) م. ن: ١٢٩.

لفظٌ محدودٌ ونسبيٌّ، ومن حيثُ معناه المدلولُ عليه باللفظِ مُطلقٌ وغيرُ محدودٍ، فكيف أمكنَ للأستاذِ أن يُفهِمَنا: أنَّ اللفظَ الدالَّ المحدودَ دلَّ على مفهومٍ لا محدود؟!

وسببُ الإشكالِ الذي يُثيرُه الأستاذُ: نابعٌ من تقيُّدِه بمبدأِ «أسبقيةِ الواقعِ على الفِكْرِ»، ثُمَّ محاكمةِ المصطلحاتِ الميتافيزيقيةِ بهذا المبدأِ اللا ميتافيزيقيِّ، ففي إطارِ هذه النظريَّةِ تصبِحُ الأشياءُ هي المُنشِئةَ للألفاظِ، وترتُّبًا على ذلك تكونُ اللُّغةُ أساسًا للفِكْرِ وليس العكسُ[١]. ولا يتَّسِعُ المَقامُ هنا

(١) يتبنَّى «التراث والتجديد» هذه النظرية، ويعتمدُ عليها في تفسيره لنشأة العلوم في التراث القديم، حيث يرى: «أن اللغة تلعب دورًا كبيرًا في نشأة العلم وفي بنائه، بل إن مصطلحات العلوم هي التي تُحدِّد بناءها، فألفاظ: التواتر والآحاد، والعامِّ والخاص، والأمر والنهي، والحلال والحرام.. هي التي حددت نشأة علم أصول الفقه.. وكذلك ألفاظ الممكن والواجب والمستحيل، أو الذات والصفات والأفعال، كلُّها ألفاظٌ مستعارةٌ من اللغة، تعبِّرُ عن مضمونٍ آخر وبناء نظري آخر لعلم أصول الدين» راجع: التراث والتجديد: ١٢٨». ولا نتفقُ مع الأستاذ في استنتاجه هذا، فليس مجرد وجود المصطلحات العلمية بوصفها ألفاظًا في اللغة قبل ظهورها في العلوم سَببًا في أن هذه الألفاظ تُنشئ العلوم؛ ذلك لأن هذه الألفاظ لم تكن في اللغة بدلالتها الاصطلاحية، وإنما اكتسبت هذه الدلالات بعد نقلها إلى العلوم، وإلا فلماذا صارت طائفة معينة من ألفاظ اللغة اصطلاحات في علوم دون بقية الألفاظ الأخرى؟!

لمناقشةِ هذا المبدأِ الذي يَقِفُ وراءَ كُلِّ تناقُضٍ وقَعَ فيه مَشروعُ التُّراثِ والتَّجديدِ وهو بصددِ الحديثِ عن تراثِنا القديمِ ، ولا لإيرادِ الردودِ الواسعةِ المُستفيضةِ التي تُثبِتُ خطأَ هذه النظريَّةِ، وتتبنَّى الاتجاهَ المُعاكِسَ ، وهو أنَّ الإنسانَ لمَّا كان مُفكِّرًا، ولمَّا كان مُحتاجًا إلى ترجمةِ أفكارِه ونقلِها للغيرِ.. ظهرَتِ اللُّغةُ بوصفِها تعبيرًا أو إعلانًا عمَّا يدورُ في ذهنِه، وأنَّ هذا يُفسِّرُ لنا ظهورَ اللُّغةِ متمَثِّلةً في ألفاظٍ ومعانٍ ميَّزَتْ حياةَ الإنسانِ دونَ غيرِه من أنواعِ الحيواناتِ، بل لماذا وُجِدَ المجتمعُ الإنسانيُّ على هذه الصورةِ مِنَ التعقيدِ، ولم يُوجَدْ مُجتمعٌ مُماثِلٌ من بين الكائناتِ الحيَّةِ الأُخرَى[١] ، ولكن نُذَكِّرُ بأنَّ مبدأَ أسبقيَّةِ الفِكْرِ على اللُّغةِ وعلى الألفاظِ- هو مُنطلَقٌ أساسيٌّ في تراثِنا؛ وصحيحٌ أنَّ ثمَّةَ تصوراتٍ ونظرياتٍ عِدَّةً طُرِحتْ في كيفيَّةِ الربطِ الأولِ بينَ الألفاظِ ودَلالتِها، غيرَ أنَّ أسبقيَّةَ الواقعِ على الفِكرِ ، وربطَ الفكرِ باللُّغةِ - وجودًا وعدمًا - أمرٌ غيرُ واردٍ في التُّراثِ الإسلاميِّ، ولا يُعرَفُ في هذا التُّراثِ على طُولِه وعَرضِه رأيٌ أو اتجاهٌ يَقصُرُ دَلالاتِ اللُّغةِ وتعبيراتِها على الموضوعاتِ

(١) راجع النقد القيم الذي كتبه الأستاذ محمد باقر الصدر، ردًّا على هذه الفكرة في كتابه: اقتصادنا : ٧٧ وما بعدها .

أو التصوُّراتِ المحسوسةِ لدَى الإنسانِ، فاللُّغةُ أداةٌ للتعبيرِ عن موضوعاتٍ حسيَّةٍ، وعن موضوعاتٍ أُخرَى تستقِلُّ استقلالًا تامًّا عن واقعِنا المحسوسِ.

ولنستمِعْ إلى الفخرِ الرازيِّ وهو يُبيِّنُ لنا لماذا كانت دَلالاتُ الألفاظِ هي أعمَّ الدَّلالاتِ في نَصٍّ مُختصرٍ، يقولُ فيه : « وأمَّا أنَّها أعمُّها: فليس يُمكِنُ أنْ يكونَ لكلِّ شيءٍ نقشٌ كذاتِ اللَّهِ - تعالى - وكالعلومِ ، أو إليه إشارةٌ كالغائباتِ، ويُمكِنُ أنْ يكونَ لكلِّ شيءٍ لفظٌ ، فلَّما كانتِ الألفاظُ أيسرَ وأفيَدَ وأعمَّ، صارت موضوعةً بإزاءِ المعاني »[١].

ويدعو « التُّراثُ والتَّجديدُ » إلى تجاوُزِ لغتِنا القديمةِ ومصطلحاتِها، وإحلالِ مصطلحاتٍ أكثرَ ارتباطًا بالواقعِ محلَّها ، فلم تَعُدْ مصطلحاتُ الواجبِ والحلالِ والحرامِ، والصلاةِ والزكاةِ والصِّيامِ تُؤثِّرُ في مفكِّري اليومِ أو تَستلفِتُ أنظارَهم، وعلينا أنْ نتخلَّى عن أشكالِ هذه المصطلحاتِ، ونعيدَ بناءَها في ألفاظٍ جديدةٍ تُغري الشبابَ وتُغري الطُّلَّابَ، مثل: الحريَّةِ والعدلِ والمساواةِ، وكأنَّ هذه المصطلحاتِ قدِ

(١) المُزهِر، للسيوطي: ٣٨/١.

اخترعَها الأستاذُ أو المفكرون المعاصرون ، وكأنَّ تراثَنا يخلو من مضامينِ ومحتوياتِ هذه الألفاظِ.

ويُقدِّمُ الأستاذُ نموذجًا لتطويرِ مصطلحاتِنا القديمةِ في قولِه: «وما أسهلَ التعبيرَ عنِ المضمونِ القديمِ بلفظٍ جديدٍ ، فالصلاةُ تكشِفُ عنِ الفعلِ في الزَّمانِ ، عنِ الفتورِ والتراخي، وعنِ الحالِ والقضاءِ. والزكاةُ مُشارَكةٌ في الأموالِ، والصيامُ إحساسٌ بالآخَرِ، والواجِبُ هو الفِعلُ الملتزَمُ ، والحرامُ هو الفِعلُ الذي يَنتِجُ عنه ضَررٌ وسَلبٌ وعَدَمٌ وفناءٌ ...»[١].

(١) الفلسفة في الوطن العربي ، لحسن حنفي: ٢٦، ٢٧.

تعقيبٌ :

وإذا كنَّا توقَّفنا عند كثيرٍ من نصوصِ التُّراثِ والتَّجديدِ، فإنَّنا نُجمِلُ وِجهةَ نظرِنا فيما يلي:

أولًا : ثَمَّةَ فرْقٌ بينَ التَّجديدِ وبينَ التغييرِ؛ الأوَّلُ: حِفاظٌ على الأصولِ وإضافةٌ إليها، ونفضٌ لما يَتراكَمُ عليها من غُبارٍ يحجُبُها عن الأنظارِ. والثاني: هدمٌ وبدءٌ جديدٌ من فراغٍ يتِمُّ تحتَ أيِّ مسمًّى .. إلَّا مُسمَّى التجديدِ، اللُّهمَّ إلَّا إذا كانَ القصدُ تغييبَ الوَعْيِ أو خداعَ الجماهيرِ.

ثانيًا : إنَّ التُّراثَ والتَّجديدَ ينتهي بنا في التحليلِ الأخيرِ إلى المتاهاتِ الآتيةِ:

الأُولى: اعتبارُ الإسلامِ مُعطًى تاريخيًّا، وواقعةً حضاريَّةً حدثتْ في التاريخِ يهُمُّنا منه ما نشأ بوصفِه حضارةً، وليس مصدرُه: مِن أينَ أتَى؟ تهمُّنا حضارتُه بعدَ حدوثِه بالفِعلِ، وتجديدُ التُّراثِ ليس هو البحثَ عنِ النشأةِ بل عنِ التَّطورِ.

الثانية: البدايةُ العمليَّةُ للتغييرِ تعني البدءَ بالواقعِ واعتبارَه المصدرَ الأوَّلَ والأخيرَ لكلِّ فكرةٍ.

الثالثةُ : تحريمُ عمليةِ التغييرِ على الطبقةِ البورجوازيةِ أو مَن ينتمي إليها، وإسنادُ المَهَمَّةِ بكاملِها إلى الطليعةِ المُنتسِبةِ نفسيًّا ونضاليًّا إلى الطبقةِ العامِلةِ.

ومِن حقِّنا أنْ نُقرِّرَ: أنَّ «التُّراثَ والتَّجديدَ» - في هذا الإطارِ- نظرةٌ خاصَّةٌ وشخصيةٌ إلى أبعدِ حدٍّ مُمكنٍ، وأنَّه لا يُعبِّرُ عن آلامِ وآمالِ الجماهيرِ، بل جاءَ تعبيرًا عن آمالِ فئةٍ محدودةِ العددِ جدًّا، وإلى الحدِّ الذي يُسقِطُها من حسابِ النسبةِ والتناسُبِ ، ومنْ حقِّنا أيضًا أنْ نقولَ : إنَّ تجديدَ التُّراثِ الإسلاميِّ لا يُحسِنُه إلَّا عالِمٌ ثابتُ القَدَمَيْنِ في دراسةِ المنقولِ والمعقولِ ، فاهِمٌ لطبيعةِ التُّراثِ ولطبيعةِ المناهجِ وأدواتِ التحليلِ الفكريِّ المُستخدَمةِ في البحثِ والتقصِّي، وهل تتلاءمُ مع طبيعةِ تراثٍ يَعتمِدُ على أصولٍ ثابتةٍ مُوجِّهةٍ للواقعِ وحاكِمةٍ عليه ، أو تتنافرُ معه منذُ الخطوةِ الأُولَى مِنَ البحثِ.

والذي لا شكَّ فيه أنَّ « التُّراثَ والتَّجديدَ » - بل أكثرَ مشاريعِ التجديدِ - خلا من هذه الشروطِ الضروريَّةِ، ونظرَ إلى تراثِنا في أصولِه الثابتةِ من مِنظارِ منهجٍ تطوريٍّ أُولَى مُسلَّماتِه : أنْ لا ثابتَ ولا مُقدَّسَ ، فلا شكَّ أن تجيءَ النتائجُ كلُّها

مضطربةً مُتناقضةً، الأمرُ الذي يجعلُنا نتساءلُ عن أهدافِ مِثلِ هذه الدراساتِ، وهل هي - حقيقةً - تجديدٌ لتراثِ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ، وبحثٌ عن هُويَّتِها، وتأكيدٌ لذاتيَّتِها، أو هو استئصالٌ لِما تبقَّى من عناصرِ قُوتِّها وحيويَّتِها ، تأكيدًا لاستمرارِ التبعيَّةِ واستلابِ الذاتِ .

كما نُسجِّلُ أيضًا: أنَّ مشروعَ «التُّراثِ والتَّجديدِ» قد أهدرَ كثيرًا من دَلالاتِ النصوصِ اللُّغويَّةِ والتاريخيَّةِ لحسابِ رؤيةٍ خاصَّةٍ لم تَحُلَّ الإشكالَ، بل زادته اضطرابًا وغموضًا .

ثالثًا : لا نُنكِرُ أنَّنا في حاجةٍ إلى التَّجديدِ، بل مُشكلتُنا الأمُّ: هي غَيْبةُ التَّجديدِ، لكنْ شريطةَ الوضوحِ والفصلِ بينَ مجالِ الثوابتِ ومجالِ المُتغيِّراتِ ، والتَّفرقةِ الحاسمةِ بينَ أصولِ الدِّينِ وتراثِ أصولِ الدِّينِ .

ومِنَ المؤسفِ - حقًّا - أنْ نُقرِّرَ أنَّ ارتباطَ جماهيرِنا بالتُّراثِ مقصورٌ على مجالِ العباداتِ ، بينما يختفي هذا الارتباطُ - أو يكادُ - في مجالِ العملياتِ والاجتماعياتِ، وأنَّه لا يزالُ أمامَ دُعاةِ المسلمين من أُولي الفَهمِ والوَعْيِ الكثيرُ ممَّا هو مطلوبٌ لربطِ المسلمِ بتُراثِه في هذا المجالِ.

رابعًا : لا أرى أنَّ التُّراثَ هو المُحرِّكُ لتصرفاتِنا، والمسئولُ الأوَّلُ والأخيرُ عن أزماتِنا المعاصرةِ، بل أستطيعُ أنْ أنطلقَ من نقيضِ هذه الدعوَى - وأزعمُ أنَّنا لا نَستلهِمُ تراثَنا الإسلاميَّ في كثيرٍ مما نفعلُ أو نتركُ.. وإلَّا فأين في أُمَّتِنا العربيَّةِ - والتي يُعلِّقون تخلُّفَها على مِشجَبِ التُّراثِ - أين فيها هذا المجتمعُ الذي تنضبِطُ قواعدُ حياتِه على أصولِ الحلالِ والحرامِ في التُّراثِ؟

ولنضربْ لذلك - مثلًا - مَوقفَ مجتمعاتِنا الإسلاميةِ منَ المرأةِ.. إنَّ بعضَ هذه المجتمعاتِ يَنظُرُ إليها في إطارِ العورةِ، ويُصادِرُ في هذا الإطارِ كثيرًا من حقوقِها التي يُقرِّرُها الإسلامُ والإنسانيَّةُ في وضوحٍ لا لُبْسَ فيه، هل هذا المَوقِفُ مقولةٌ تراثيةٌ إسلاميّةٌ، أو هو مرضٌ مُزمِنٌ ورِثْناه من عصرِ ما قبلَ الإسلامِ ؟

نموذجٌ آخر :

والبعضُ الآخرُ من مجتمعاتِنا يَنظرُ إليها في إطارٍ غربيٍّ تختلِطُ فيه الإيجابياتُ والسلبياتُ معًا . فهل هذه نظرةٌ تراثيةٌ إسلاميةٌ ، أو هو انسحاقٌ في تراثٍ آخرَ غيرِ تراثِ الإسلامِ ؟ إنَّ هذا أو ذاك تقليدٌ وافدٌ على تراثِنا من خَلفُ ومن أَمامُ ، ولا يستطيعُ مُنصِفٌ أنْ يُلحِقَ أيًّا منهما بتراثِ الإسلامِ .

ونحن لا نُنكِرُ أنَّ في تراثِنا أقوالًا منغلقةً وفهومًا قَبَليَّةً قدَّمت لنا أحكامًا خاليةً من رُوحِ النَّصِّ ومقاصدِه ، بل ومُتعارضةً مع رُوحِ النصِّ ومقاصدِه. ولكنْ - وبكلِّ التأكيدِ - ليس هذا هو التوجهَ السائدَ أو التوجهَ الأغلبَ في هذا التُّراثِ المظلومِ .

وإذًا.. فقدرٌ كبيرٌ جدًّا من أنماطِ سلوكِنا لا يَعكِسُ تراثَنا الإسلاميَّ بقَدْرِ ما يعكسُ إمَّا تأثيراتٍ مُزمِنةً من مجتمعاتٍ قَبَليَّةٍ سابقةٍ على ظهورِ الإسلامِ، أو تأثُّراتٍ مُستجلَبةً من بيئاتٍ غربيةٍ، أو من خليطٍ غيرِ مُتجانِسٍ ولا مُتوازِنٍ بين هذَيْنِ المصدَرَيْنِ المتضادَّيْن .

فليس صحيحًا ما يُؤكِّدُه « التُّراثُ والتَّجديدُ » من أنَّ سببَ خلطِ الأوراقِ في أذهانِنا هو أنَّنا نعمَلُ بالكِنْديِّ، ونتنفَّسُ بالفارابيِّ، ونرى ابنَ سينا في كلِّ الطُّرقاتِ ، بل المشكلةُ - فيما أرى - أنَّنا نعيشُ عصرَنا وإحدَى قَدَمَيْنا في مَيْدانِ « داحسٍ والغبراءِ » والأُخرى في « البيكادلي والشانزليزيه » (Piccadilly & Champs-Elysees). وغيابُ التُّراثِ الحقيقيِّ كان دائمًا مصدرَ الخَلَلِ، وستظلُّ مقولاتُه الثابتةُ هي الحلْقةَ المفقودةَ لاستعادةِ توازنِ المسلمِينَ في عصرِهم الحاضرِ.

* * *

ثَبَتُ المصادرِ والمراجعِ

- **الإتقان في علوم القرآن**، لجلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ت. ١٤٠١هـ)، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة: ١٩٧٤م.
- **أسباب نزول القرآن** ، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت. ٤٦٨هـ) ، تحقيق سيد أحمد صقر (ت. ١٩٨٩م) ، دار الكتاب الجديد ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م .
- **أسباب النزول**، لجلال الدين السيوطي، باعتناء : قرني أبو عميرة، المكتبة التوفيقية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة: ١٩٨٣م.
- **الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي**، لأبي علي بن سينا (ت. ٤٢٧هـ) تحقيق: شيخنا سليمان دنيا (ت. ١٤٠٧هـ)، دار المعارف، مصر: ١٩٧١م.
- **اقتصادنا**، لمحمد باقر الصدر (ت. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) الطبعة: ١٦، بيروت: ١٩٨٢م.
- **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، لمحمد عابد الجابري (ت. ١٤٣١هـ) ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت:١٩٨٦م.

- **بحوث ومناقشات الندوة الفكرية (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ١٩٨٥م.
- **البرهان في علوم القرآن** ، لبدر الدين محمد بن عبد اللَّه الزركشي (ت. ٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، القاهرة: ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م .
- **التحرير والتنوير**، لمحمد الطاهر بن عاشور (ت. ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس: ١٩٨٤م.
- **التراث والتجديد**، لحسن حنفي، تونس: بدون تاريخ، كما رجعت إلى طبعة دار الكتاب الجامعي بالقاهرة.
- **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، لحسن حنفي، بحث لمجموعة مؤلفين ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ١٩٨٥م.
- **تفسير المنار**، لمحمد رشيد رضا (ت. ١٣٥٤هـ)، دار المعرفة، بيروت: د.ت.
- **تقرير عن رِحلَةِ بَعثَةِ الأزهرِ إلى إندونيسيا من ١٧ يناير إلى ١٧ فبراير سنة ١٩٦١م** «سِرِّي جِدًّا» نسخة خاصَّة مكتوبة بالآلة الكاتبة محفوظة عند الأستاذ مهدي شلتوت .
- **الحقيقة والوهم في الحركة العربية المعاصرة**، لفؤاد زكريا (ت. ١٤٣١هـ) دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة: ١٩٨٦م.
- **الدين والثقافة الوطنية**، لحسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٩٨٨م.

- **رُوحُ الحَداثةِ المَدْخَلُ إلى تأسيسِ الحَداثَةِ الإسلاميَّةِ،** لطه عبد الرحمن، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب: ٢٠٠٦م.
- **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل،** لفؤاد زكريا، دار الفكر المعاصر، القاهرة: ١٩٨٧م.
- **صحيفة الحياة اللندنية،** بتاريخ: ٦/١/١٩٩٣م، ١٠/٣/١٩٩٣م.
- **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول)** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ١٩٨٧م.
- **في فكرنا المعاصر،** ضمن سلسلة: قضايا معاصرة، رقم (١) دار التنبيه للطباعة والنشر، الطبعة (٢) بيروت: ١٩٨٣.
- **في اليسار الإسلامي،** لحسن حنفي، طبعة تونس، يناير ١٩٨١م.
- **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي،** لجورج طرابيشي، دار رياض الريس، لندن:١٩٩١م.
- **مجموع الفتاوى،** لتقي الدين أحمد بن تيمية الحراني (ت. ٧٢٨هـ) طبعة: دار الوفاء، المنصورة، الطبعة: ٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- **مداخلات،** لعلي حرب، دار الحداثة، بيروت:١٩٨٥م.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها،** لجلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٧٨هـ.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) تحقيق: هلموت ريتر (ت. ١٩٧١)، دار فرانز شتاير، فيسبادن، ألمانيا.

- **المستصفى في علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ)، تحقيق: حمزة زهير حافظ، المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام. د. ت.
- **من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية،** لحسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٩٨٨م.
- **موقفنا الحضاري،** لحسن حنفي، بحث نشر ضمن أعمال ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت: ١٩٨٧م.
- **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،** لمحمد عابد الجابري (ت. ١٤٣١هـ) دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٠م.

* * *

الفهرس التفصيلي لموضوعات الكتاب

Praise be to Allah the Lord of All Being

Blessings and Peace be upon Our Master Muhammad, the Messenger of God, upon his Family and his Companions

The title of this book includes two of themes of the discipline of Kalam (Muslim theology), according to school of the Imam of the People of the Sunnah and Consensus (Ahlu-s-Sunnah wa-j-Jama ah), Abu-l-Hasan Al-Ash ari (d. 324 A.H.). The first chapter tackles the principles of the theory of knowledge in the Kalam philosophy of Al-Ash ari, whereas the second chapter tackles the question of the principles of dialectics; both studies express the critical aspect of the Imam s philosophy. In both of them, he responds to the toughest of intellectual and philosophical currents in his time, which are mostly represented by the school of the Mu tazilites.

The Imam concludes his theme of knowledge by formulating the definitions and concepts that constituted the grounds on which the People of the Sunnah and Consensus have depended over the centuries. He also formulated a new theory in the theme of dialectics, one that is derived from the Noble

Qur an. He puts it forward, as a method that leads to certainty, offering thereby an alternative to Aristotelian dialectics, which in the best of cases ends only in conjecture.

Despite the heaviness of my duties and responsibilities, which were often a distraction from giving time to research and study, and notwithstanding the turbulent conditions, I still have a great hope to find the time, the freedom and the peace of mind to take another look at these two chapters and rewrite them, in order to recapture whatever was missed in the extant version. Meanwhile, I ve tried to reflect upon this book and re-read it as closely as possible, making such additions as time, necessity and inspiration permitted me to do.

Ahmad At-Tayyib

Cairo on 28/ Rabie Akhir/ 1434 AH

10/ March/ 2013 CE

Mashykhat Al-Azhar
Islamic Culture Books Series
No.: (1)



Tradition and Renewal
Discussions and Answers

by
Ahmed At-Tayyib
The Grand Imam of Al-Azhar
President of Muslim Council of Elders

